شرح

التلويح على التوضيح

از افادات

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب مدظلہ صادق آباد

از افادات
حضرت مولانا شبیر احمد صاحب مدظلہ صادق آباد

Cell: 0321-5728310

پیش لفظ

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم اما بعد :

بندہ نے جب 1975 میں پڑھانا شروع کیا اور کچھ عرصہ بعد توضیح وتلویح پڑھانے کے لیے دی گئی تو اس وقت (میری معلومات کے مطابق) توضیح وتلویح کی کوئی اردو شرح دستیاب نہ تھی، اس لیے توضیح و تلویح پڑھانے سے ہر مدرس گھبراتا تھا۔ حضرت شیخ نعمانیؒ کی اردو شرح جب چھپ کر آ گئی تو ہر مدرس کو حوصلہ ملا اور واقعی حضرت نے کتاب کو حل کرنے کا حق ادا کیا ہے۔ فجزاه الله أحسن الجزاء ۔ اس کے بعد تو کئی شرحیں آ گئیں ہیں اور بلاشبہ بعض اچھی اور معیاری بھی ہیں، لیکن الفضل للمتقدم اتنی شروحات آ جانے کے بعد مزید شرح کی چنداں ضرورت نہ تھی، لیکن احباب کا خیال تھا کہ بندہ جو سرسری خلاصہ بوقتِ درس سناتا ہیں، اس کو قلم بند کر دیا جائے تو بہتر ہوگا، اس طرح پڑھنے اور پڑھانے والوں کو سہولت ہو جائے گی۔ احباب کے تقاضے کے پیش نظر تلویح کا یہ خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔

اس کتاب کو پڑھتے ہوئے چند باتیں ضرور ملحوظ رکھنی چاہییں :

1۔ میری اس شرح کو سرسری خلاصہ سمجھا جائے! مزید تحقیق وتدقیق کے لیے دوسری شروحات کی طرف رجوع کر کے تسلی وتشفی حاصل کی جا سکتی ہے۔

2۔ یہ صرف تلویح کی شرح ہے بوقت مطالعہ یہ بات ملحوظ رہے۔

3۔ زبان کی غلطیاں ہو سکتی ہیں، کیونکہ مجھے اردو ادب میں مہارت نہیں۔

4۔ میں نے کسی بزرگ سے یا استاد سے اس کتاب کی تقریظ حاصل نہیں کی، کیونکہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ بزرگانِ دین اور اساتذۂ کرام اپنی مصروفیات کی بنا پر کتاب کو مکمل نہیں دیکھ پاتے اور صرف حسن ظن پر تقریظ لکھ دیتے ہیں، پھر کتاب میں جہاں کہیں غلطی ہوتی ہے، اس پر لوگ تقریظ لکھنے

والے بزرگوں کو موردالزام ٹھہراتے ہیں، اس لیے میں چاہتا ہوں کہ میری غلطی میری طرف ہی منسوب ہو، کسی بزرگ شخصیت کی طرف۔

5۔کوئی انسان غلطی سے مبرا نہیں، اس لیے اگر کسی دوست کو کوئی غلطی نظر آئے تو متنبہ فرمائے! ان شاءاللہ شرح صدر سے اس کو قبول کرلیا جائے گا۔

6۔کتاب کی تصحیح وطباعت میں عزیزم مولوی سیف اللہ سابق استاد دارالعلوم اسعدیہ کوٹ سبزل اور مولانا شمس الحق شہاب زئی (استاد جامعۃ الرشید) نے بڑی دلچسپی لی۔اگران کا تعاون شامل نہ رہتا تو یہ کام مزید مؤخر ہوجاتا۔اللہ تعالی ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں۔

اخیر میں یہ گذارش کی جاتی ہے کہ اگراس کتاب سے کچھ بھی فائدہ پہنچے تو امید ہے کہ اس ناکارہ کو بھی کلمۂ اخیر و دعا میں کبھی یاد کرے گا۔

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

۲۲ رمضان المبارک ۱۴۲۹ھ

انتساب

میں اس کتاب کو اپنے جمیع اساتذۂ کرام
اور حضرت والد مرحوم کی طرف منسوب کرتا ہوں، بالخصوص استاد
محترم حضرت مولانا محمد شریف اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ
جنہوں نے اپنے جامعہ شمس العلوم بستی مولویاں کے لیے بطور
ادنی مدرس قبول فرماتے ہوئے ازراہِ شفقت بہت
جلد کتبِ عالیہ پڑھانے کا موقع فراہم فرمایا۔
فجزاه الله أحسن الجزاء

بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرحیم

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم !

أما بعد :

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تعالی کتاب شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" الحمدللّٰه الذی أحکم بکتابه أصول الشریعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنفیة السمحة البیضاء ".

لغوی تحقیق:

أحکم : مضبوط کیا۔ أصول : اصل کی جمع ہے جس کا معنی ہے "ما یبتنی علیه غیره" . یہاں اس سے مراد دلائل یا عقائد ہیں۔ الغراء : روشن، واضح۔ فروع: فرع کی جمع ہے جو دوسری چیز پر مبنی ہو۔ یہاں اس سے مراد احکام ہیں۔ الحنیفیة : مائل ہونے والی چیز، یہاں اس سے مراد شریعت محمدیہ ہے، جو باطل سے حق کی طرف میلان کرنی والی ہے۔ السمحة : آسان البیضاء : سفید۔

تشریح:

تمام خوبیاں اللہ تعالی کے لیے ہیں جس نے اپنی کتاب کے ذریعہ شریعت کے دلائل یعنی سنت، اجماع اور قیاس کو مضبوط فرمایا۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ یہاں دلائل سے کتاب اللہ کے علاوہ باقی تین مراد لیں گے تا کہ "إحکام الشیء بنفسه " کی خرابی لازم نہ آئے اور اگر اصول سے مراد عقائد ہوں تو پھر اس وقت کتاب اللہ کو مستثنی کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب کے ذریعے اصول شریعت، یعنی عقائد کو مضبوط کر دیا۔ "ورفع ...إلخ" اور اپنے خطاب کے ذریعہ احکام شریعت محمدیہ (جو آسان اور اپنے احکام کے لحاظ سے واضح اور روشن ہے) کو اونچا فرمادیا۔

قال الشارح: حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الأساس، شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت، وفرعها في السماء.

لغوی تحقیق:

راسخة: مضبوط۔ الأساس: بنیاد۔ شامخة: بلند۔ أصل: جڑ فرع: شاخ، ٹہنی۔

تشریح:

اصول و فروع کو مضبوط اور اونچا کرنے سے یہ نتیجہ نکلا کہ کلمۂ باقی یعنی کلمہ شہادت کی جڑیں مضبوط او رشاخیں بلند ہو گئیں۔ کھجور کے پاکیزہ درخت کی طرح جس کی جڑیں مضبوط اور ٹہنیاں آسمان کو چھوتی ہیں۔

قال الشارح: "وأوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا، وأوضح لإجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا".

لغوی تحقیق:

أوقد: باب افعال از إيقاد، جلایا۔ مشكاة: طاق، دریچہ۔ اقتباس: انگارہ لینا یہاں اس سے مراد مطلق شئ کا حاصل کرنا ہے۔ سراجا: چراغ۔ وهاجا: بہت زیادہ روشن۔ إجماع: اتفاق کرنا۔ اقتفاء: تابعداری کرنا۔ قياس: اندازہ۔ منهاجا: کھلا راستہ۔

تشریح:

سنت کے انوار حاصل کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے طاقِ سنت (سینۂ پیغمبر) سے روشن چراغ (مجموعہ احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کو منور کیا اور منور کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کی گئی ہے، کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ کہتے ہیں وہ اللہ کی طرف سے ہوتا ہے، وہ اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے قال الله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ الآية" اور جب لوگوں نے اتباع سنت پر اتفاق کر لیا تو ان کے لیے بہتر اندازا اور کھلا راستہ واضح فرما دیا۔

فائدہ:

استعارہ کی چار قسمیں ہیں: مکنیہ، مصرحہ، تخیلیہ اور ترشیحیہ۔

مکنیہ: وہ استعارہ ہے جس میں کہ ذکر مشبہ کا اور مراد بھی مشبہ ہو، مگر مشبہ کو مشبہ بہ کے ساتھ دل میں تشبیہ دی گئی ہو۔

مصرحہ: وہ استعارہ ہے جس میں ذکر مشبہ بہ کا ہو اور مراد مشبہ ہو۔

تخییلیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کے لیے ثابت کیا جائے۔

ترشیحیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے مناسبات مشبہ کے لیے ثابت کیے جائیں۔

یہاں سنة میں استعارہ مکنیہ، مشکاة میں تخییلیہ، أوقد میں ترشیحیہ اور سراجا میں مصرحہ ہے۔

قال الشارح : "حتی صادفت بحار العلوم والهدی تتلاطم أمواجا، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا".

لغوی تحقیق:

صادفت : صیغہ واحد مذکر مخاطب از باب مفاعلہ، مصادفة : پالینا. تلاطم : موج مارنا

تشریح:

إيقاد و إيضاح کا نتیجہ یہ نکلا کہ علوم ہدایت کے دریا موج زن ہیں اور راہ حق کے واضح ہوجانے کے بعد لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہو رہے ہیں۔ اب انکار کرنے یا پس و پیش کی گنجائش باقی نہیں رہی۔

قال الشارح : "والصلاة على من أرسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا، وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا، محمد المبعوث هدى للناس، مبشرا، ونذيرا، و داعيا إلى الله بإذنه، و سراجا منيرا".

لغوی تحقیق:

ساطع : بلند حجة: دلیل۔ ساطع الحجة میں صفت کی موصوف کی طرف اضافت ہے اس کا معنی ہے بلند دلیل معوانا : (بکسر المیم) مبالغہ کا صیغہ ہے بڑا مددگار۔ ظهيرا : صیغہ صفت ہے، جس میں دوام کا معنی ہوتا ہے یعنی ہمیشہ مدد کرنے والا سلطان : والی المحجة: راستہ۔ واضح المحجة میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے۔

تشریح:

اللہ تعالی کی حمد وثنا کے بعد اس ذات پر درود بھیج رہے ہیں جس نے بلند دلیل یعنی قرآن مجید کی ہمیشہ بے حد مدد فرمائی اور اللہ تعالی نے اس کو واضح راہ یعنی اسلام کا والی اور مدد گار بنایا۔ میری مراد حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جنہیں رہبر، خوشخبری سنانے والا ، اللہ کے عذاب سے ڈرانے والا اور ہدایت کا چراغ بنا کر بھیجا۔

قال الشارح : " ثم على من التزم بمقتضى إشارته الدلالة على طريق العرفان ، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان ، واغتنم فى شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان ، من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان " .

لغوی تحقیق:

ثم : تراخی فی الزمان کے لیے آتا ہے یہاں پر تراخی فی الرتبہ کے لیے ہے الدلالة: راہ دکھانا عرفان : معرفت الاستحسان : اچھا سمجھنا اعتصم : از باب افتعال اعتصام : چنگل زدن یعنی پنجہ سے مضبوط پکڑنا اغتنم : از اغتنام باب افتعال، معنی غنیمت شمار کرنا۔

تشریح:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کے بعد ان لوگوں پر درود وسلام ہو جن میں تین صفات تھیں التزام، اعتصام اور اغتنام۔ اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق لوگوں کو طریق معرفت کی طرف بلانے کو اپنی ذمہ داری سمجھی اور طریق معرفت کی طرف بلاتے وقت نصوص متواترہ پر کاربند رہنے کا اہتمام کیا اور جنہیں شرف صحابیت اور اعزازِ تحسین جیسی عظیم نعمت نصیب ہوئی یعنی مہاجرین، انصار صحابہ کرام اور ان کی اتباع کرنے والے ہیں۔

قال الشارح : "وبعدُ: فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول ، النافع فى الوصول الى مدارك المحصول ، أجل ما يتنسم على أحكام الشرع قبول القبول وأعزما يتخذ لإعلاء أعلام الحق عقول العقول " .

لغوی تحقیق:

"وبعد": واو عاطفہ ہے، قصہ کا قصہ پر عطف ہے، مزید سوال جواب حاشیہ میں مذکور ہیں۔ "بعد" اس کی تین حالتیں ہیں دو میں معرب اور ایک میں مبنی ہوتا ہے یہاں پر مبنی ہے۔ "المعقول": عقلی بات، یہاں اس سے مراد اجماع اور قیاس ہے "المنقول": لغوی معنی نقلی بات اور یہاں اس سے مراد کتاب وسنت ہے "مدارك": جمع مدرك موضع الدرك (پانے کی جگہ) یہاں اس سے مراد دلائل ہیں "المحصول": جو چیز حاصل کرنے کے لائق ہو، یہاں اس سے مراد بقیہ احکام شرعیہ ہیں جو کہ غیر مستنبطہ ہوں "أجل": بزرگ، بڑا "تنسم": از باب تفعل "تنسم": بادصبا کو پانا "قبول": اول بالفتح بادصبا (صبح کو چلنی والی ہوا) "قبول": ثانی بالضم مقبول ہونا "أعز": معزز (عزت والا) "يتخذ": صیغہ مضارع مجہول "أعلام": علم کی جمع معنی جھنڈا "عقول": جائے پناہ، عقول ثانی عقل کی جمع ہے۔

تشریح:

اگر خطبہ ماتن کی طرف سے ہو تو وہ أما بعد کے بعد عام طور پر دو چیزیں بیان کرتا ہے ۱۔ وجہ انتخابِ فن (جہاں سے فن کی تعریف شروع کر دے تو اس فن کی وجہ انتخاب ہوتی ہے) ۲۔ وجہ تالیف کتاب۔

اگر شارح کی طرف سے ہو تو عام طور پر تین چیزیں بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ وجہ انتخابِ فن

۲۔ وجہ تالیفِ کتاب

۳۔ وجہ انتخابِ متن (اس فن کے متون میں سے اس متن کا انتخاب کیوں کیا گیا)

چونکہ علامہ سعد الدین تفتازانی توضیح کے شارح ہیں، اس لیے مذکورہ تینوں چیزوں کو بیان کریں گے۔ سب سے پہلے وجہ انتخابِ فن بیان فرما رہے ہیں کہ علمِ اصول فقہ (جو کہ شریعت کے غیر مستنبطہ احکام تک پہنچانے میں مفید ہے) ان تمام علوم سے جن کو احکام شرعیہ کے اثبات میں دخل ہے، جن علوم کی طرف عقول انسانی حق کی سربلندی کے لیے مضطر ہوتی ہیں اور وہ عقول کے لیے پناہ گاہیں ہیں سب سے زیادہ جلیل القدر ہے۔

قال الشارح : "وإن كتاب التنقيح مع شرحه التوضيح للإمام، المحقق ،والنحرير ،المدقق ،علَم الهدايه، عالِم الدراية، معدِل ميزان المعقول ،والمنقول ،منقح أغصان الفروع والأصول، صدر الشريعة ،والإسلام ـ أعلى الله درجته في دارالسلام ـ كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط ، واف ، ونصاب كامل من خزانة كل منتخب ،كاف ، بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط ، وكنز مغني عما سواه من كل وجيز ووسيط. فيه كفاية لتقويم ميزان الأصول ،وتهذيب أغصانها .وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل أركانها ـ نعم لقد سلك منهاجا بديعا في كشف أسرار التحقيق ،واستولى على الأمد الأقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها أيدي الأفكار ، ولطيف نكات ما فتَق بها رتق آذانهم أولو الأبصار ، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار وصار كا لأمثال في الأمصار، ونال في الآفاق حظا وافرا من الاشتهار ، ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ".

لغوی تحقیق:

"علَم " پہاڑ عالم بفتح اللام لا بكسر اللام جہان،وفيه مبالغة "الدراية ":مراد علوم عقلیہ "مُنقِّح ": از تنقیح بمعنی چھانٹنا "أغصان ": جمع غصن ٹہنی "مبسوط " : کشادہ "واف ": پوری "بحر محيط ": بے پایاں سمندر "مديد": لمبی "بسيط ": مفصل "وجيز":متوسط "وسيط": مفصل "فتق ":از فتق کھولنا "رتق ": بندش "الأمد الأقصى ": معنی آخر انتہاء "طار ": اڑنا یہاں پر مراد مشہور ہونا ہے "الأمثال ": جمع مثل کہاوت "نال ":از نال ینال حاصل کرنا "حظا ": حصہ

تشریح:

یہاں سے مصنف انتخابِ متن بیان فرمارہے ہیں کہ تنقیح بمع شرح توضیح کے اس فن میں جس قدر تصنیف شدہ کتابیں ،مثلا خلاصہ زیادات وغیرہ ان تمام کتب کا خلاصہ اس میں موجود تھا اور اس کتاب میں ایسے نکات بیان کیے گئے ہیں کہ آج تک عقل مندوں کی عقلوں میں نہیں پہنچے تھے ۔اس جامعیت کی خوبی کی وجہ سے اطراف عالم میں اس کتاب کا چرچا ہوگیا اور عین دوپہر کے وقت میں سورج سے بھی زیادہ اس کو شہرت ملی ہے

(فائدہ) کتاب کی تعریف میں جس قدر الفاظ استعمال کیے گئے ہیں وہ سب کے سب اس فن میں تصنیف شدہ کتابوں کے نام بھی ہیں اس سے کتاب کی جامعیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قال الشارح : "ولقد صادفتُ محتازی بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوى اليه ، وأكبادا هائمة عليه ، وعقولا جاثية بين يديه ، ورغبات مستوقفة بالمطايا لديه ، معتصمين فى كشف أستاره بالحواشي والأطراف ، قانعين فى بحار أسراره عن اللآلى بالأصداف ، لا يحُل أنامل الأنظار عقدَ معضلاته ، ولا يفتح بنان بيان أبواب مغلقاته ، فلطائفة بعدُ تحت حُجُب الألفاظ مستورة ، وخرائدة فى خيام الأستار مقصورة. ترى حواليها هِمَما مستشرفة الأعناق ، ودون الوصول إليها أعيناساهرة الأحداق فأمرت بلسان الإلهام ، لاكو هم من الأوهام أن أخوص فى لجج فوائده ، وأغوص على غرر فرائده ، وأنشر مطويات رموزه ، وأظهر مخفيات كنوزه ، وأسهل مسالك شعابه ، وأذلل شوارد صعابه ، بحيث يصير المتن مشروحا، ويزيدالشرح بيانا ووضوحا ، فطفقت أقتحم موارد االسهر فى ظلَم الدياجر ، وأحتمل مكابد الفكر فى ظمأ الهواجر ، راكبا كل صعب وذلول ، لئلا فتتناص شوارد الأصول ، ونازفاعلالةالحد فى الوصول إلى مقاصد الأبواب والفصول ،حتى استوليت على الغاية القصوىٰ من أسرار الكتاب وأمطت عن وجوع خرائده قِناع الارتياب" .

لغوی تحقیق:

"صادفت": بمعنی وجدت ، میں نے پایا"محتاز ": مصدر میمی ہے جو یاء متکلم کی طرف مضاف ہے۔گذرنا"افئدة ": جمع فؤاد بمعنی دل"تهوى ":فعل مضارع صیغہ واحد مؤنث غائب مائل ہونا، جھکنا "أكباد": جمع کبد :جگر"هائمة ":حیران "جاثية ": گھٹنے ٹیکنے والے "المطايا": جمع مطية :سواری "معتصمين ": از اعتصام مضبوطی سے پکڑنا"حواشي ": حاشیہ کی جمع ہے"أطراف "،طرف کی جمع ہے دونوں کا معنی کنارہ یہاں اس سے مراد کتاب کے کنارہ پر لکھی ہوئی تحریر یعنی حاشیہ کتاب ہے"اللآلى": جمع لولو:موتی "الأصداف" :جمع صدف،سیپ"الأنامل": جمع أنملة انگلیاں"بنان ": پورے

خـرائـده: جمع خریدہ: حسین عورت "مـقـصـوره ": بند شدہ "بـعـدُ ": منقطع از اضافت مبنی بر ضم "حُـجُـب": جمع حجاب پردہ "مستشـرفـه": استشراف: جھانکنا "سـاهره ": بیدار ہونا (بے خوابی) "الاحداق": جمع حدقہ: آنکھ کی پتلی "الإلهـام": إلـقـاء الـخير فـي قـلـب الـغـيـر بطريق الفيض "أخوض": صیغہ واحد متکلم داخل ہونا "لـجـج": جمع لجہ: گہرائی "غـرر" : جمع غرہ: روشن "فـرائد": جمع فریدہ: دریکتا "مـطـويات ": جمع مطویۃ: لپٹی ہوئی کـنـوز: جمع کنز: خزانہ "مسالك ": جمع مسلک: راہ شعاب : جمع شعب، گھاٹی "شوارد ": جمع شاردہ :وحشی جانور جو انسان کو دیکھ کر بھاگے، نفرت کرے "صعاب ": جمع صعب: مشکل "أقتحم": از اقتحام صیغہ واحد متکلم: داخل ہونا "موارد ": جمع مورد جائے ورود "ظـلَم ": جمع ظلمت اندھیرا "ديـاجر ": جمع دیجور اندھیری رات "الهـواجر ": جمع هـاجره ،دوپہر کا وقت جب شدید گرمی پڑ رہی ہو "أحتمل ": از احتمال اٹھانا برداشت کرنا "الـمكابد ": جمع مکبد مشقت تکلیف "ذلول ": تابعدار سواری "صـعـب ": بے قابو سواری "الاقـتـنـاص ": شکار کو پکڑنا "نـازفـا ": از نـزف، کنویں سے پانی نکالنا "الـعـلالـه ": ہر شی کا بقایا "الـجـد ": بالکسر کوشش "استـوليت": صیغہ واحد متکلم ماضی معلوم، غالب آنا "أمـطـت ": از إماطة ہٹانا دور کرنا "قـنـاع": پردہ "الارتياب ": شک وشبہ

فائدہ:

لا تحل أنامل الأنظار اور و لا يفتح بنان البيان دونوں عبارتوں میں تینوں قسم کے استعارات موجود ہیں۔ راكبا كل صعب و ذلول میں تمثیل ہے جو چند چیزوں کے مجموعی ہیئت کو دوسری چیزوں کے مجموعی ہیئت سے تشبیہ دینے کو کہتے ہیں۔ یہاں مصنف نے مشکل اور آسان دونوں قسم کے مسائل حل کرنے کو اس سوار سے تشبیہ دی جو سرکش اور تابع دونوں قسم کی سواری استعمال کرتا ہے۔

تشریح :

یہاں سے علامہ سعد الدین تفتازانی وجہ تصنیف کتاب بیان کرنا چاہتے ہیں گویا کہ کتاب تلویح کی تصنیف کے لیے قدم اٹھانے پر تمہید ہے، حاصل یہ کہ جب میں ماوراء النہر سمرقند یعنی بخارا کی طرف گیا، تو بڑے بڑے فضلاء علماء کو دیکھا کہ کتاب توضیح کے حل کرنے کے لیے بے تاب تھے، مگر کتاب کے

مشکل ہونے کی وجہ سے بے بس ہو کر اس کے سامنے ان کے عقلوں نے گھٹنے ٹیک دیے تھے اور شوق ورغبت کی سواریاں آگے جانے سے قاصر تھیں۔کتاب مذکور کے حل کرنے کے لیے سوائے حواشی اور معمولی تحریروں کے ان کا پاس کچھ بھی نہ تھا، اس لیے بجائے موتیوں یعنی اصل مقاصد کے سیپ ان کے ہاتھ میں تھے، یعنی سرسری مطلب تک تو پہنچے ہوئے تھے کتاب کی گہرائی تک ان کی رسائی نہ تھی۔ان کے عقل کے پورے کتاب کے مشکلات کی گرہیں کھولنے سے قاصر تھے، لہذا ابھی تک کتاب کے نکات ولطائف الفاظ کے پردوں کے نیچے پوشیدہ تھے، جن کو معلوم کرنے کے لیے ہمتیں گردنیں اٹھا اٹھا کر جھانکتی تھیں اور ان تک پہنچنے کے لیے آنکھوں کی پتلیاں کھلی ہوئی تھیں۔ پس مجھے اللہ تعالی کی طرف سے الہام کی زبان سے کہا گیا کہ آپ اس دریا میں داخل ہوں اور اس کی تہہ میں غوطے لگا کر روشن موتی نکالیں، اس کے لپٹے ہوئے پوشیدہ رازوں کو آشکارا کریں، اس کے مطالب ومسائل کے خزانوں کو کھولیں اور اس کے مشکل مسائل کو جو کہ وحشی جانوروں کی طرح ہیں اپنی گرفت میں لیں، تا کہ متن (تنقیح) کھل جائے اور شرح (توضیح) مزید واضح ہو جائے۔پس میں رات کی تاریکیوں میں شب بیداری کے گھاٹوں پر آنے لگا، دوپہر کی پیاس کی تکلیف برداشت کرتا اور ہر مشکل وآسان مسئلہ کو گرفت میں لینے کوشش کرتا اور ابواب وفصول کے مقاصد تک پہنچنے کے لیے سرتوڑ کوشش کرتا۔ میں نے بحمد للہ کتاب کی عبارات سے شک وشبہ کے پردوں کو دور کر کے اس کی آخری وحقیقی مراد کو پالیا اور کتاب کے مشکل وآسان مسائل گرفت میں لیے۔

قال الشارح: "ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن، وتحرير معاقده، وتفسير مقاصد الكتاب، و تكثير فوائده مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسطَ الكلام، وتوضيحَ لما اقتصر فيه على ضبط المرام، في ضمن تقريرات تنفتح لورودها أصداف الأذهان، وتحقيقات تهتز لإدراكها أعطاف الأذهان، وتوجيهات تنشط لاستماعها الكسلان، و تقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان، معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة، ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة، ويحد الغائص عليه أنوار التوفيق ما أودعت في

هـذالـكـتـاب الـذى لا يستـكـشف الـقـنـاع عن حقائقه إلا الماهر من علماء الفريقين ، ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه إلا البارع فى أصول المذهبين مع بصاعة من صناعة التوجيه والتعديل ، وإحاطة قوانين الكتاب ، والتحصيل والله ـعزسلطانه ـإنه ولى الإعانة والتائيد والملى بإفاضة الإصابة والتسديد وهو حسبى ، ونعم الوكيل ".

لغوی تحقیق:

"تلويح الى كشف حقائق التنقيح": اس کتاب کا پورا نام یہی ہے۔"تحرير ":ایسا بیان جس میں حشو وتطویل وغیرہ نہ ہو۔ "معـاقـد": معقد کی جمع ہے باندھنے کی جگہ۔ یہاں اس سے مراد دلیل ہے کیونکہ دلیل کے ساتھ حکم بندھا ہوا ہوتا ہے۔ "آثر": از ایثار ، پسند کرنا، اختیار کرنا۔ "تنفتح ":ازانفتاح ، معنیٰ کھلنا۔"تهتز ":از اهتزاز ، کاندھے ہلانا کنایہ ہے خوشی وسروری سے "أعطاف": جمع ہےعطف بالکسر،کاندھا"ينشط": ازنشاط خوشی "الكسلان":ست،بوجھل"يطرب" : ازطرِب خوشی، مستی"ثكلان ":وہ عورت جس کا بچہ مرگیا ہو"معو لا": ازتعویل اعتماد کرنا"متو ن الدراية ":متون متن کی جمع ہے، پختہ۔ مراد یہ ہے کہ پختہ روایات متن میں ذکر کی جائیں گی،شاذ یا ضعیف نہیں"عيــو ن ": عین کی جمع ،پسندیدہ،مختار،"الــدراية ":عقلی بات مراد یہ ہے کہ کتاب میں پسندیدہ عقلی دلائل لائے جائیں گے علماء الفريقين سے مراد علماءِ احناف وشوافع ہیں"صناعة التوجيه والتعديل ": سے فن مناظرہ کی طرف اشارہ ہے"قوانين الاكتساب والتحصيل ":سے فن منطق کی طرف اشارہ ہے۔

تشریح:

یہاں سے علامہ مرحوم اپنی کتاب کی خصوصیات بیان کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں بالآخر میں نے شرح مذکور تصنیف کرڈالی جس کا پورا نام ''التلویح الی کشف حقائق التنقیح '' ہے۔میری کتاب فن اصول فقہ کے تمام ضروری فوائد ودلائل پر مشتمل ہے، کتاب توضیح (متن) کے مقاصد کی خوب تفسیر وتوضیح کی ہے۔ جہاں ماتن نے طوالت کی تھی میں نے وہاں پر تنقیح وتہذیب کی ہے اور جہاں پر بہت اختصار کیا تھا میں نے ان مقامات کی وضاحت کی ہے۔میری کتاب کا طرز بیان ایسا ہے کہ اس کے سننے کے لیے کان از خود کھل جاتے ہیں اور ذہن خوشی سے جھوم اٹھتا ہے۔ایسی توجیہات پیش کی گئی ہے جن کو سن کر ست

چست ہو جائیں اور ایسی تقسیمات پیش کی ہے کہ جس عورت کا بچہ فوت ہو چکا ہو اور بے حد غمگین ہو وہ بھی خوشی و مستی میں آ جائے۔ روایات کے لینے میں نے مشہور کتبِ فن پر اعتماد کیا ہے اور درایات (عقلی دلائل) میں سے مسلمہ نکات کو لیا ہے۔ انشاء اللہ جس کو اللہ نے توفیق کا نور بخشا ہے وہ میری کتاب میں سب کچھ پائے گا البتہ میری کتاب کے حقائق (مسائل) کما حقہ وہی جان سکے گا جو علماء فریقین (یعنی احناف و شوافع) میں سے ماہر ہوگا۔ اس کی باریکیاں و دقائق اس کو معلوم ہو سکیں گی جو دونوں مذہبوں کے اصول سے خوب واقفیت اور مہارت تامہ رکھتا ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کو فن مناظرہ و منطق سے بھی کچھ نہ کچھ مناسبت ہو وھو حسبی ونعم الوکیل .تمت الخطبة

قال صاحب التويح : " بسم الله الرحمن الرحيم ،حامدا حال من المستكن فى متعلق الباء أى :بسم الله أبتدئ الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم ،من الجملة الاسمية او الفعلية ، نحو : "الحمد لله "أو "أحمدالله" تسوية بين الحمد والتسمية ، ورعاية للتناسب بينهما.فقد وردفى الحديث كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر،وكل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو أجذم . فحاول أن يجعل الحمد قيداللابتداء ،حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك إلا أنه قدم التسمية لأن النصين متعارضان ظاهرا إذالإبتداء بأحد الأمرين يفوت الابتداء بالآخر.وقد أمكن الجمع بأن يقدم أحدهما على الآخر ، فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالإضافة إلى ما سواه ، فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والإجماع المنعقد عليه .

لغوی تحقیق:

المستكن : لغوی معنی پوشیدہ یہاں پر مراد ضمیر مستتر ہے "جملہ اسمية ": جس کا پہلا مقصودی جز اسم ہو، جیسے :زيدٌ قائم . "جملہ فعلیہ ": جس کا پہلا مقصودی جز فعل ہو، جیسے :قام زيد. "تسوية" :برابری کرنا باب تفعیل کا مصدر ہے آثر کے لیے مفعول لہ بن رہا ہے رعاية کا عطف تسوية پر ہے "للابتداء به حقيقة ": ابتدا تین قسم پر ہے۔ ابتداء حقیقی، ابتداء عرفی اور ابتداء اضافی۔

ابتداء حقیقی: ایک چیز ہر طرح من کل الوجہ ابتداء میں ہو، جیسے کہ ا، ب، ت الخ میں الف کو

ابتداء حقیقی حاصل ہے

ابتداء عرفی: ایک چیز مقصود سے قبل ہو کیونکہ عرف والے اس کو بھی ابتداء میں شمار کرتے ہیں، جیسے: کہ آپ ابھی تک تلویح کے ابتدائی اسباق پڑھ رہے ہوں اور آپ سے پوچھا جائے کہ کتاب کتنی پڑھ لی ہے تو آپ جواب دیں گے ابھی تک ابتداء میں ہیں

ابتداء اضافی: ایک چیز بعض چیزوں سے مقدم ہو اگرچہ دوسری بعض سے مؤخر ہو اس کو بھی ابتداء شمار کرتے ہیں ۔

تشریح:

سب سے پہلے ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ لفظ "حامدا" بسم اللہ کی باء کے متعلق یعنی أبتدئ کی ضمیر متکلم مستتر سے حال واقع ہو رہا ہے۔

سوال:

قوله آثر ... إلخ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے ابتداء کتب میں جو حمد کا معروف طریقہ ہے وہ عام طور پر جملہ اسمیہ کی صورت میں جیسے: الحمد لله یا جملہ فعلیہ کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے: حمدت الله ماتن نے دونوں معروف طریقوں کو چھوڑ کر ایک غیر معروف طریقہ یعنی بصورت حال اللہ تعالی کی حمد کی ہے اس کی کیا وجہ ہے ؟

جواب:

تسوية... إلخ بسم الله اور الحمدلله ہر ایک کو ابتداء میں لانے کے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے، مثلاً: كل أمر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو أبتر، كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أجذم لہٰذا ان دونوں حدیثوں پر عمل کرتے ہوئے ماتن نے چاہا کہ جس طرح بسم الله ابتدا کے لیے قید ہے اسی طرح حامدا کو بھی قید بنایا جائے تا کہ دونوں میں برابری ہو جائے اور پھر جس طرح بسم الله اپنے متعلق سے مل کر حال ہے اسی طرح حامدا کو بھی حال بنایا تا کہ تناسب ہو جائے

إلا أنه قدم التسمية ... إلخ: یہاں سے بھی سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب حدیث ہر ایک کے تقدیم کے بارے میں وارد ہوئی ہے تو اب اگر تسمیہ کو مقدم کریں گے تو حمد والی حدیث پر

عمل نہ ہوگا اور اگر حمد والی حدیث پر عمل کرتے ہوئے حمد کو مقدم کریں گے تو تسمیہ والی حدیث پر عمل نہ ہوگا لہذا دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض ہوگیا

جواب:

تسمیہ والی حدیث ابتدا حقیقی اور تحمید والی ابتدا عرفی پر محمول ہے۔

سوال:

اس کے برعکس کیوں نہیں کیا گیا مثلاً تسمیہ والی حدیث کو ابتداء اضافی پر محمول کیا جاتا اور تحمید والی حدیث کو ابتداء حقیقی پر تا کہ حمد کو بالکل ابتدا میں لایا جاتا۔

جواب:

مصنف نے فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه سے اس کا جواب دیا۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ کتاب اللہ میں بسم الله پہلے واقع ہے اور الحمد لله بعد میں یہ ایک وجہ ترجیح ہوئی، دوسری وجہ اجماع امت ہے۔ تمام امت کا اتفاق رہا ہے کہ وہ اپنی تحریرات وخطوط وغیرہ میں بسم اللہ کو پہلے لکھتے ہیں۔ اجماع امت بھی بڑی دلیل ہے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہے یہاں اجماع سے مراد اجماع عملی ہے کہ پوری امت کا عمل اس طرح کا ہے باقی اجماع قولی مراد نہیں۔

قال الشارح : "وترك العاطف ؛ لئلا يشعر بالتبعية ، فيخل بالتسوية . ولا يجوز أن يكون "حامدا "حالا من فاعل "يقول "لأن قوله: "وبعد "على ما في النسخة المقروة عند المصنف صارف عن ذالك ، وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر أنه حال عنه ".

تشریح:

مصنف "ترك العاطف " سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ جب "حامداً" بسم اللہ کی طرح حال اور قید واقع ہو رہا ہے تو بظاہر کلام کا حسن اس میں تھا کہ "حامدا " سے پہلے واؤ لاکر بسم اللہ پر عطف کیا جاتا، لیکن مصنف نے حرف عطف کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب کیوں اختیار فرمایا؟

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معطوف علیہ مقصود بالذات اور معطوف مقصود بالتبع ہوتا ہے۔اب اگر ''بسم اللہ'' پر ''حامدا'' کا عطف کیا جاتا تو اس سے یہ ظاہر ہوتا کہ اصل مقصود تسمیہ تھا، جبکہ حمد تبعاً ذکر کردی گئی، حالانکہ یہاں پر دونوں مقصود بالذات ہیں۔

سوال:

"ولا یجوز ان یکون ...إلخ "اس عبارت سے مصنف ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ "حامدا" کو "أبتدئ" محذوف سے حال بنانے کی کیا ضرورت ہے؟ مناسب تو یہ تھا کہ متن کے اندر اس کے بعد آنے والے فعل:"فإن العبد ....یقول ...إلخ" کی ضمیر مستتر سے حال بنایا جائے۔

جواب:

متن کے دو نسخے ہیں، ایک نسخہ وہ ہے جس میں "إنّ ...إلخ " موجود ہے، یہی نسخہ ہمارے سامنے موجود ہے اور مصنف کے سامنے پڑھا گیا ہے، جس کے صحیح ہونے کی انہوں نے تصدیق فرمائی ہے ۔اس نسخہ کے لحاظ سے یہ ترکیب غلط ہے کیونکہ "إنّ "بالکسر صدارت کلام کو چاہتا ہے اور اپنے مابعد کو ما قبل میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے۔دوسرا وہ نسخہ ہے جس میں "إنّ "موجود نہیں (اور توضیح کا پرانا نسخہ ایسا ہی تھا) اس نسخہ کے لحاظ سے مذکورہ ترکیب کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

قال الشارح : "وأما تفصيل الحمد بقوله أولا و ثانيا فيحتمل وجو ها :الأول أن الحمد على النعمة وغيرها فالله سبحانه يستحق الحمد أولا لكمال ذاته وعظمة صفاته، وثانيا لحميل نعمائه وجزيل عطائه التى من جملتها التوفيق بتاليف هذالكتاب الثانى :أن نعم اللّٰه على كثرتها ترجع إلى ايحاد وأبقاء أولا وإلى إيحاد وابقاء ثانيا ، فيحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتحة بالتحميد حيث أشارفى الفاتحة إلى الحميع وفى الأنعام إلى الإيحاد وفى الكهف إلى الإبقاء أولا وفى السباء إلى الإيحاد ، وفى الملائكةإلى الإبقاء ثانيا الثالث :الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد فى الأ ولى والآخرة على معنى أنه يستحق الحمد فى الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله يصل إلى العباد من نواله ...الخ".

لغوی تحقیق:

"وجوھا ":وجہ کی جمع ہے،چہرہ،طریقہ یہاں وجوہ صورواحتمالات کے معنی میں ہے

"تالیف ": جوڑنا، یہاں کتاب کا تصنیف کرنا مراد ہے"إیجاد ": موجود کرنا۔

ایجاددوقسم پرہے

ا۔ایجاداول: یعنی ماں کے پیٹ سے باہر لانا۔

۲۔ایجادثانی: قبروں سے اٹھاکرزندہ کرنا۔

"ابقاء ":باقی رکھنا،ابقاءبھی دوقسم پرہے۔

ا۔ابقاءاول: پیداہونے کے بعدتاموت زندگی دینا۔

۲۔ابقاءثانی: قبروں سے اٹھانے کے بعدتاابدالآباد باقی رکھنا

"تأسیا ": ازباب تفعل ،اقتداءکرنا،پیروی کرنا"المفتحة ": صیغہ اسم مفعول،شروع کیاہوا

"الملائکة ":سورۂ فاطرچونکہ اس میں ملائکہ کاذکرآیاہےاس لیےاس کو سورة الملائکة بھی کہاجاتاہے۔

تشریح:

اس عبارت سے شارح ماتن پروارد ہونے والےاعتراض کاجواب دیناچاہتے ہیں۔سوال یہ ہے کہ ماتن نے"حامدا "کے ساتھ أولا وثانیاکی قیودکیوں بڑھائی ہیں آخران کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

علامہ شارح نے اس کی تین توجیہیں بیان کرکے جواب دیاہے۔

ا۔ الأول إن الحمد ...الخ اس توجیہ کاحاصل یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی کامل ذات وعظیم صفات کی وجہ سے بھی حمدکامستحق ہے،اس طرح چھوٹی بڑی نعمتوں کےعطاکرنے کی وجہ سے بھی حمدکامستحق ہے ۔اس کتاب کی تالیف کی توفیق بخشنابھی ان انعامات میں سے ایک انعام ہےتوگویاکہ "أولا " حمد کرنے سےاس کی ذات وصفات پراور"ثانیا " سےاس کےعطایاوانعامات پرحمدکرنامرادہے۔تالیف کتاب بھی ان انعامات خداوندی میں داخل ہے۔

۲۔الثانی إن نعم الله ...الخ اس توجیہ کاحاصل یہ ہے کہ باوجودیکہ اللہ تعالی کی نعمتیں بےشمار اورکثیرہیں لیکن اگران کاتجزیہ کیاجائےتوکچھ کاتعلق ایجاداول سے یعنی انسان کے ابتدأپیداکیے جانے

سے متعلق ہیں اور کچھ کا ایجاد ثانی کے ساتھ، علی ھذالقیاس کچھ کا تعلق ابقاء اول یعنی دنیوی زندگی کے ساتھ اور کچھ کا تعلق ابقاء ثانی یعنی اخروی زندگی کے ساتھ ہے اور قرآن پاک کی پانچ سورتوں ا۔فاتحہ ۲۔أنعام ۳۔کھف ۴۔سبا ۵۔ملائکہ (فاطر) ان کو الحمد للہ سے شروع کیا گیا ہے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ فاتحہ میں جمیع یعنی ایجاد اول وثانی، ابقاء اول وثانی سب پر حمد کی گئی ہے، سورۂ انعام میں ایجاد اول، سورۂ کہف میں ابقاء اول پر حمد کی گئی ہے سورہ سبا میں ایجاد ثانی اور سورہ ملائکہ میں ابقاء ثانی پر حمد کی گئی ہے۔ الغرض مصنف نے بھی قرآن مجید کی ان سورتوں کی اتباع کرتے ہوئے أولا وثانیا کی قید بڑھا کر ایجاد اول، ثانی؛ ابقاء اول، ثانی پر حمد کرنے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۳۔الثالث الملاحظة لقوله تعالى ...إلخ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے اللہ تعالی کے قول: وله الحمد في الأولى والآخرة کو مدنظر رکھتے ہوئے أولا وثانیا کی قید بڑھائی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالی دنیا میں بوجہ کمال ذاتی اور اعطاء نوال (نعمت عطا فرمانے) کے حمد کا مستحق ہے اسی طرح آخرت میں بھی اپنی کبریائی کی وجہ سے اور ایسی ایسی نعمتیں عطا کرنے کی وجہ سے جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے، نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ ہی کبھی انسان کے دل پر ان کا خیال وتصور گزرا ہے، ان تمام باتوں کی وجہ سے حمد کا مستحق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہشتی بہشت میں پہنچ کر کہیں گے ﴿أن الحمد لله رب العلمين﴾ خلاصہ کلام یہ ہے کہ "أولا" سے مراد دنیا میں حمد کرنا ہے اور "ثانیا" سے آخرت میں حمد کرنا مراد ہے۔

قال الشارح :" فإن قلت : قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله "ولعنان الثناء اليه ثانيا "أي صارفا ،عطفا على حامدا .قلت :معناه قصد تعظيمه ، ونية التقرب إليه في كل ما يصلح لذلك من الأقوال ، والأفعال ، وصرف الأموال إشارة إلى أنواع العبادات .فإن نعم الله تستوجب الشكر بالقلب ، واللسان ، و الجوارح .والحمد لا يكون إلا باللسان. وفيه اشارة إلى أن الآخذفي العلوم الاسلاميه ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعنة الثناء من جميع الجهات إلى جانب الحق تعالى وتقدس عالما بأنه المستحق وحده .

لغوی تحقیق:

"ألتعرض ": درپے ہونا"داری ": دراصل دارین تھا اضافت کی وجہ سے نون تثنیہ گر گیا ہے "دارالفناء ": آخرت"عنان ": باگ"صارفا ": پھیرنے والا"تقرب ": از باب تفعل قرب حاصل کرنا"صرف الأموال ": مالوں کا خرچ کرنا"تستوجب ": از باب استفعال مستحق ہونا"الجوارح ": جمع جارحة، ظاہری اعضاء"الآخذ": شروع ہونے والا"یصرف ": مضارع پھیرے"أعنة ": عنان کی جمع، باگیں۔

تشریح:

اس عبارت کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔سوال درحقیقت تیسری توجیہ سے پیدا ہوا ہے۔ سوال کا حاصل یہ ہے کہ جب دنیا و آخرت دونوں کے اعتبار سے اللہ کی حمد ہوگئی اور مصنف ماتن نے أولا وثانیا سے اسی کی طرف اشارہ بھی کردیا پھر کونسی کسر باقی رہ گئی تھی جس کی وجہ سے ماتن "ولعنان الثناء إلیه ثانیا " کہہ رہے ہیں یہ تو تکرارِ محض معلوم ہوتا ہے۔

قلت ...إلخ :عبادات کی کئی قسمیں ہیں، جیسے: بدنی، قولی اور مالی۔ اللہ تعالی کا قرب جس طریقہ سے بھی حاصل ہو اس کے حصول کی کوشش کی جائے خواہ اقوال کے ذریعہ ہو یا افعال کے ذریعہ سے یا مال کے خرچ کرنے سے، کیونکہ اللہ تعالی کی لاتعداد نعمتیں ہم سے ہر طرح سے خدا کا شکریہ ادا کرنے کا تقاضا کررہی ہیں۔ جب کہ حمد صرف زبان سے ہوسکتی ہے اور محض حمد کرنے سے اللہ کی نعمتوں کے شکریے کا حق ادا نہیں کیا جاسکتا لہذا تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ "ولعنان الثناء ..الخ"میں اپنی ثناء کی مہاریں صرف اللہ کی طرف موڑتا ہوں تاکہ شکریے کا حق ادا ہوسکے نیز ولعنان کے جار مجرور کو اپنے عامل سے مقدم کرنے میں اشارہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کو چاہیے کہ مخلوق سے اعراض کرتے ہوئے اپنی تمام تر صلاحیتیں اور ثناء کی باگیں صرف اللہ تعالی کی جانب موڑے کیونکہ اللہ تعالی ہی تمام تعریفوں کا مستحق ہے یقین کرتے ہوئے پھیردے۔

قال الشارح : فإن قلت :من شرط الحال المقارنة للعامل والأحوال المذكورة أعني حامدا وغيره لاتقارن الابتداء بالتسمية .قلت :ليس الباء صلة لابتداء بل الظرف حال

والمعنى تبركا باسم الله أبتدئ الكتاب والابتداء أمر عرفي ممتدمن حين الأخذ في التصنيف إلى الشروع في البحث . ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة .

لغوی تحقیق:

"المقارنة": از باب مفاعلہ، ملایا ہوا"صلة": چمٹا ہوا ہونا یہاں پر اس سے مراد متعلق ہے "ممتد":ازامتداد کھینچا ہوا"الأخذ": لینا، یہاں اس سے مراد شروع ہونا ہے۔

تشریح:

مصنف کی اس عبارت کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال فان قلت ...الخ علم نحو کا قانون ہے کہ حال اوراس کے عامل میں مقارنت ضروری ہوتی ہے، یعنی حال اوراس کے عامل دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے، مثلا: جاء نی زید راکبا میں جو آنے کا زمانہ ہے وہی بعینہ سوار ہونے کا زمانہ ہے۔تو اب سوال ہے کہ یہاں حمد اور ابتدا بالتسمیہ کا زمانہ ایک نہیں تو اس لیے کہ عامل یعنی ابتدا بالتسمیہ ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد حامدا سے حمد شروع ہوتی ہے تو زمانہ ایک نہ ہوا۔

جواب:

قلت :...إلخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ بسم اللہ کی باء کا متعلق أبتدئ نہیں بلکہ "متبرکا" ہے اور "متبرکا" بھی "حامدا"،"مصلیا" کی طرح حال ہے اور سب کا عامل مطلق ابتدا ہے۔ مطلق ابتدا ایک امر عرفی ممتد ہے، جس کی حمد، تسمیہ اور صلاۃ سب کے ساتھ مقارنت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ آپ کتاب کے چند اوراق پڑھ جائیں پھر بھی ابتدا شمار ہوگی اگر بسم الله کی باء کا تعلق أبتدئ سے ہوتا تو پھر واقعی ابتدا تسمیہ کے ساتھ مقید ہو جاتی جو بسم الله الرحمن الرحیم کی میم تک ختم ہو جاتی اور حمد کا علیحدہ زمانہ بعد میں ہوتا جس سے مقارنت والی شرط مفقود ہو جاتی لیکن پہلے ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ بسم الله کا متعلق متبرکا ہے فاندفع الإشکال ۔

قال الشارح : "فإن قلت: فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى عازما عليه وناويا الحمد ، ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز . قلت : يجعل من قبيل المحذوف أي : حامداثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ".

تشریح:

اس عبارت سے بھی ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔سوال یہ ہے کہ تیسری توجیہ کے مطابق "أولا" سے دنیا میں حمد کرنا مراد تھا اور "ثانیا" سے آخرت میں، جب حامدا کو"أولا" کا متعلق بنائیں گے تو حال اور عامل ابتدا کے درمیان مقارنت ظاہر ہے لیکن "ثانیا" کے ساتھ تعلق دیتے وقت حمد کی نیت مراد ہوگی تا کہ عامل کے ساتھ مقارنت پیدا ہو جائے ، کیونکہ حقیقتاً حمد تو آخرت میں ہوگی جس کی ابتدا کے ساتھ مقارنت متصور نہیں ہوسکتی ،اب اشکال یہ ہے کہ اس صورت میں مقارنت والی شرط تو پوری ہوگئی ،دوسری خرابی لازم آ گئی کہ حامدا کا معنی حال ہی میں حمد کرنا حقیقی معنی ہے اور حمد کی نیت وعزم کرنا اس کا معنی مجازی ہے ایک ہی لفظ سے حقیقت ومجاز دونوں اکٹھے مراد لینا ناجائز ہے۔

جواب:

"ثانیا" سے پہلے "حامدا" مقدر مانیں گے اصل عبارت یوں ہوگی "حامدا أولا و حامدا ثانیا "پہلا حامدا اپنے حقیقی میں ہے اور دوسرے ''حامدا'' سے معنی مجازی یعنی نیتِ حمد مراد ہے لہذا ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی ومجازی مراد نہیں۔

قال الشارح :"وعلى أفضل رسله مصليا ،لمّا كان أجل النعم الواصلة إلى العبد هو دين الإسلام ، وبه التوصل إلى النعيم الدائم في دار السلام ، وذلك بتوسط النبي ـعليه السلام ـصار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى ، فأردف الحمد بالصلاة وفي ترك التصريح باسم النبي ـصلى الله عليه وسلم ـعلى ما في النسخة المقروءة ـ تنويه نشانه وتنبيه على أن كونه أفضل الرسل أمر جلي لا يخفى على أحد".

لغوی تحقیق:

"أجل": بزرگ بڑا "نَعِمَ": نعمت کی جمع "التوصل": پہنچنا "دار السلام": بہشت "تلو" (بالکسر) پیچھے "أردف": ازارداف ایک شی کو دوسری شی کے پیچھے لانا "تنویہ": باب تفعیل کا مصدر ہے، قصد کرنا۔

تشریح:

"لما كان ...إلخ " سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام پڑھنے کی عقلی دلیل پیش کررہے ہیں،اس کا حاصل یہ ہے کہ بندہ پر اللہ تعالی کی بے شمار نعمتیں ہیں لیکن ان میں سے برتر نعمت دین اسلام ہے۔اس کے ذریعے بندہ جنت میں دائمی انعامات پاتا ہے۔دین نبی علیہ السلام کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہے پس اللہ تعالی کی حمد وثناء کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا عقلا بھی لازم ہے لہذا مصنف نے حمد کے بعد درود وسلام بھیجا ہے

"وفي معنى ترك التصريح ...الخ " سے سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔سوال یہ ہے کہ ماتن نے آپ صلی اللہ عیہ وسلم کے نام نامی کی تصریح کیوں نہیں کی؟علي أفضل رسله کے بجائے علی محمد کیوں نہ کہا؟

جواب:

یہاں پرمتن کے دو نسخے ہیں۔ایک نسخے میں نام کی تصریح موجود ہے،اس پر کوئی سوال ہوتا ہی نہیں۔دوسرا نسخہ جو مصنف کے سامنے پڑھا گیا اس میں تصریح نہیں ہے۔اس میں نکتہ یہ ہے کہ آپ کی علو شان کا لحاظ کرتے ہوئے تصریح کو ترک کیا ہے،کیونکہ نام لینے مین ایک قسم کی بے ادبی ہوتی ہے ،جس طرح اپنے والد کے نام لینا ایک قسم کی بے ادبی شمار کی جاتی ہے جب کہ اس کے برخلاف ''والد صاحب'' کے لفظ میں شان کا اظہار ہے۔علاوہ ازیں ترک تصریح سے اس بات پر تنبیہ ہو جاتی ہے کہ "أفضل الرسل" کی صفت کے ساتھ موصوف ہونے والے صرف آپ ہی ہیں لہذا تصریح کی ضرورت نہیں۔

"والحلبة " (بالسكون)خيل تجمع للسباق من كل أوب استعير للمضمار،"والمجلي" هو السابق من افراس السبا ق "والمصلي " هو الذى يتلوه لأن راسه عند صلويه . ومعنى تكثير الصلاةو تكريرها أو أشار بالمجلي إلى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم و بالمصلي إلى الصلاة على الآل لأنها تكون ضمنا و تبعا .

لغوی تحقیق:

"خيل : گھوڑے "سباق ": گھوڑ دوڑ (گھوڑوں کے دوڑ لگانے کا مقابلہ کرانا)"أوب":

(بالواؤ) طرف "مضمار": میدان "مجلی": وہ گھوڑا جو دوڑ میں سب سے آگے جارہا ہو "مصلی" وہ گھوڑا جو دوڑ لگانے میں دوسرے نمبر پر جارہا ہو "یتلو": صیغہ واحدہ مذکر غائب، فعل مضارع معلوم از نصر ینصر تلایتلو: پیچھے آنا "صلویہ": تثنیہ کا صیغہ ہے دراصل صلوین تھا، اس کا معنی سرین ہے۔

تشریح:

یہاں سے متن کے الفاظ کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "حلبہ" (بسکون اللام) دراصل ان گھوڑوں کو کہا جاتا ہے جن کو مقابلہ کے لیے تمام اطراف سے لاکر جمع کیا گیا ہو، پھر مجازاً میدان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا رہتا ہے۔ یہاں یہی مجازی معنی مراد ہے یعنی ذکر حال (گھوڑوں) کا ہے اور مراد محل (میدان) ہے لہذا مجاز مرسل کے قبیل سے ہوگا۔ لفظ مجلی اور مصلی کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مجلی اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو گھوڑ دوڑ میں سب سے اول نمبر پر ہو اور مصلی دوسرے نمبر پر آنے والے کو کہتے ہیں، یہاں اس سے مراد کثرت سے درود پڑھنا ہے۔ مجلی سے مراد خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مراد ہے اور مصلی سے آل پر کیونکہ آل پر درود تبعاً وضمناً ہوتا ہے جو دوسرا نمبر ہے۔

قال الشارح: "ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلاة، من التجنيس، وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية، والتخييل، والترشيح، وما في الرابع من التمثيل. تقديم المعمولات في القرائن الثلاث الأخيرة برعاية السجع والاهتمام اذا لحصر لا يناسب المقام".

لغوی تحقیق:

"قرائن": قرینہ کی جمع ہے اس کا لغوی معنی دوسرے سے ملا ہوا ہے یہاں پر اس سے مراد حمد وصلاۃ کے فقرے ہیں جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں "تجنیس": فن بدیع کی ایک اصطلاح ہے جو متحد الشکل مختلف المعنی الفاظ پر بولی جاتی ہے [جو ہم شکل ہوں مگر ان کے معانی جدا جدا ہوں] جیسے بِر (بالکسر) نیکی بُر (بالضم) گندم۔ استعارہ بالکنایہ تخییلیہ ترشیحیہ ان سب کی تعریف ماقبل میں گزر چکی ہے "سجع": کلام کے آخر کا ایک جیسا ہونا۔ اگر عام کلام میں ہو تو اس کو سجع اور اگر کلام اللہ میں ہو تو اس کو فاصلہ کہتے ہیں، جیسے ﴿والضحى والليل إذا سجى ما ودعك ربك وما قلى ... إلخ﴾

تشریح:

یہاں سے متن میں فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے موجود محسّنات (خوبیوں) کو بیان کرنا مقصود ہے۔حمد و صلاۃ کی عبارات میں کئی محسنات (خوبیاں) ہیں۔مثلاً تجنیس ہے کہ ثانیا کا لفظ دو بار لایا گیا ہے پہلے "ثانیا" کا معنی دوسرا اور دوسرے "ثانیا" کا معنی پھیرنے والا ہے۔دوسرے فقرے میں "ولعنان الثناء ... إلخ" کے اندر تینوں استعارات ہیں ثناء کو سواری کے ساتھ تشبیہ استعارہ مکنیہ ہے۔سواری کے لیے باگ کا ہونا ضروری ہے تو "عنان" میں استعارہ تخییلیہ ہے اور "ثانیا" جس کا معنی پھیرنا ہے یہ مناسبات میں سے ہے لہذا اس میں استعارہ ترشیحیہ ہوگا۔چوتھے فقرہ "وفی حلبة الصلاة ... إلخ" میں تمثیل ہے کہ کثرت سے درود پڑھنے کی ہیئت کو گھوڑ دوڑ کے وقت حاصل ہونے والی ہیئت مرکبہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔نیز پچھلے تین فقرے "علی أفضل رسله مصلیا ، فی حلبة الصلوات مصلیا و محلیا" ان تینوں میں جو جار مجرور (معمولات) کو مقدم کیا گیا ہے ان سے محض کلام کی سجع بندی اور اہمیت کو اجاگر کرنا مقصود ہے، حصر مراد نہیں، کیونکہ یوں تو نہیں ہو سکتا کہ میں صرف افضل الرسل پر درود پڑھتا ہوں اور دیگر انبیاء پر نہیں، مصنف درود کے میدان میں سبقت لے جانے والا اور باقی نیکیوں میں پیچھے رہ جانے والوں میں سے ہو، ایسا ہرگز نہیں۔

قال الشارح : " إن انتصاب "أولا و ثانیا "علی الظرفیة ، وأما التنوین فی "اولا "مع أنه أفضل تفضیل دلیل الأولی و الأوائل كا الفضلی والأفاضل ، فلأنه ههنا ظرف بمعنی قبل وهو ح منصرف لا وصفیة له أصلا ، وهذا معنی ما فی قال فی الصحاح إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول " لقیته عاما أول " وإذا لم تجعله صفة صرفت تقول " لقیته عاما أولا " ومعناه فی الأول: أول من هذا العام ، وفی الثانی : قبل هذا العام .

لغوی تحقیق:

" انتصاب ": منصوب ہونا "أفضل ": اسم تفضیل کا صیغہ ہے، سب سے بہتر " صحاح ": علامہ جوہری کی علم لغت میں مشہور و معروف کتاب "لم تصر... ": غیر منصرف پڑھنا "صرفته ": منصرف پڑھنا۔

تشریح:

"أولا وثانیا " کی ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ "أولا ثانیا "زمانا أولا وزمانا ثانیا کی تاویل میں ہوکر منصوب علی الظرفیۃ ہیں۔

أما التنوین ...إلخ: سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ أول بروزن أفعل اسم تفضیل کا صیغہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی مؤنث أولی اور جمع اوائل آتی ہے جس طرح أفضل کی مؤنث فضلی اور جمع أفاضل آتی ہے۔اور اسم تفضیل بوجہ وصفیت ووزن فعل کے غیر منصرف ہوتا ہے پس أول کو غیر منصرف پڑھنا چاہیے تھا اور اس پر تنوین نہ آتی کیونکہ غیر منصرف پر تنوین داخل نہیں ہوتی۔

جواب:

أول دو قسم پر ہے اسمی: جس میں صفت والا معنی نہ ہو اس وقت منصرف ہوتا ہے۔ صفتی: جس میں صفت کا معنی ہو اس وقت صفت ووزن فعل کی وجہ سے غیر منصرف ہوتا ہے۔ جب اسمی معنی مراد ہو اس وقت اول کا معنی "متقدم " یعنی پہلا ہوتا ہے جب صفتی معنی مراد ہو تو معنی ہوگا "اسبق " یعنی سب سے پہلے والا ہوتا ہے۔علامہ جوہری نے الصحاح میں کہا کہ محاورہ ہے "لقیتہ عاما أولَ "اس کا معنی ہے میری اس سال سے متصل سال گذشتہ سال میں ملاقات ہوئی "لقیتہ عاما أولا " اس کا معنی ہوتا ہے کہ میری اس سے گذشتہ سالوں میں سے کسی سال ملاقات ہوئی ہے پہلی صورت میں "أول "صفتی ہے ،دوسری صورت میں اسمی ہے۔اب "حامدا أولا "میں اگر أولا صفتی ہو تو معنی ہوتا ہے کہ میں سب سے پہلے اللہ کی حمد کرنے والا ہوں حالانکہ یہ معنی واقع کے خلاف ہے لہذا "أول "اسمی مراد ہے جس کا معنی ہوگا میں پہلے بھی اللہ کی حمد کرنے والا ہوں اور ثانیا بھی۔

قال الشارح :"قوله :سعد جده :إبهام إذالجد البخت، وأبو الأب ".

تشریح:

شارح کی غرض عبارت کی تحقیق ہے فرماتے ہیں کہ لفظ ''جد''میں صنعت ایہام ہے۔ایہام فن بدیع کی ایک اصطلاح ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں قریبی (قریب الی الفهم) بعیدی (بعید عن الفهم) متکلم کی مراد بعیدی معنی ہو۔یہاں پر "جد" کا قریبی معنی دادا ہے

،لیکن ماتن نے اس کا بعیدی معنی بخت مرادلیا ہے۔

قال الشارح :"قوله :وفقنی اللّٰه ...إلخ التوفیق :جعل الأسباب موافقة ، ویعدی بالـلام وتعدیته بالباء تسامح أو تضمین بمعنی التشریف ،والمصنف کثیرا ما یتسامح فی صلات الأفعال میلا منه إلی المعنی" .

لغوی تحقیق:

"التوفیق ": کا معنی جعل الأسباب موافقة للمطلوب الخیر اسباب کواچھے مطلوب کے حصول کے لیے مہیا کرنا ہے اس کے مقابلے میں خـذلان آتا ہے جس کا معنی ہے برے مطلوب کے لیے اسباب کا مہیا کرنا"تـضـمین ": اس کا معنی یہ ہے کہ ایک فعل سے حقیقی معنی مراد ہو لیکن اس کے ساتھ تبعاوضمنا دوسرا فعل مقدر مانا جائے تا کہ جار مجرور کو اس کے متعلق مانا جائے۔اس تضمین کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل اپنے حقیقی معنی میں باقی رہ جاتا ہے وگرنہ فعل کو مجازی معنی میں لینا پڑے گا"تسـامـح ": چسم پوشی ،لاپرواہی۔

تشریح:

اس عبارت سے ماتن پر اعتراض پھر اس کا اپنی طرف سے جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ کہ توفیق متعدی باللام ہوتا ہے جب کہ علامہ ماتن نے اس کو متعدی بالباء کر کے فرمایا" لـمـا وفقنی اللّٰه بتالیف الکتاب ".

پہلا جواب:

مصنف نے اسے قابل التفات نہ سمجھا، کیونکہ دونوں صورتوں میں معنی میں فرق نہیں پڑتا۔مصنف جانب معنی کو دیکھتے ہوئے فعل کے متعلقات (صلات) میں ایسی باتوں کو نظر انداز کر جاتے ہیں مثلاباء کی جگہ پرلام یالام کی جگہ پر باء کو استعمال کر دیتے ہیں۔

دوسرا جواب:

یہاں پر تضمین ہے اصل عبارت یوں تھی"لـمـا وفـقـنی اللّٰه مشرفا بتالیف الکتاب "تو باء کا تعلق"مشرفا "کے ساتھ ہے۔

قال الشارح :"قوله : فض من "فضضت ختم الكتاب "أى: فتحته والفض :الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب، بلغت آخره .والختام :الطين الذى يختم به .جعل الكتاب قبل التمام ـلاحتجابه عن نظر الأنام ـبمنزلة الشيء المختوم الذى لا يطلع على مخزوناته ، ولا يحاط بمستودعاته ، ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن المطالعة بعد التمام بمنزلة فض الختام ".

لغوی تحقیق:

" فضضت ": صیغہ واحد متکلم فعل ماضی ،کھولنا"الفض": الكسر بالتفريق یعنی ایک شی کوتوڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کر دینا"احتجاب ": پوشیدہ ہونا"الأنام ":مخلوق"مخزونات ": چھپا ہواخزانہ "لا يحاط ":از إحاطه ،گھیرنا"مستودعات ":امانت رکھی ہوئی اشیاء۔

تشریح :

شارح کی غرض متن کے الفاظ کی لغوی وادبی تحقیق بیان کرنا ہے "فضضت ختم الكتاب " کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زیر تالیف کتاب جب تک منظر عام پر نہ آئے ،بمنزل مہر لگی شی کے پوشیدہ ہوتی ہے جس کے مندرجات ومضامین پوشیدہ ہوتے ہیں ان پر ہر ایک مطلع نہیں ہوسکتا لیکن جب اس کو مکمل لکھ کر (یا آج کل کے اعتبار سے چھاپہ خانہ سے چھپوا کر)اس کو عام کر دیا جائے اور اس کے مطالعہ کے لیے ہر ایک کو اجازت دی جائے تو مہر توڑ کر کھول دینے کی طرح ہے۔

قال الشارح : "قوله :مؤسسة على قواعد المعقول أى مبنية على الوجوه و الشرائط المذكورة فى علم الميزان ، لا كما هو دأب قدماء المشائخ من الاقتصار على حصول المقصود ".

لغوی تحقیق:

"علم الميزان ":منطق"دأب ": حال،عادت"الاقتصار ":اکتفاء کرنا

تشریح:

شارح کی غرض عبارت کی وضاحت ہے۔ماتن نے اپنی کتاب کی خصوصیات بیان فرماتے ہو

ئے کہا کہ میں نے اپنی کتاب میں جو تعریفات یا دلائل بیان کیے ہیں وہ علم منطق کی بیان کردہ شرائط کے مطابق ہیں، مثلاً جب کوئی تعریف کی تو جنس وفصل کے ساتھ کی ہے جنس کو مقدم اور فصل کو مؤخر رکھا ہے۔ یہ نہیں کہ منطقی شرائط کو نظرانداز کردیا ہو جیسا کہ ہمارے پرانے بزرگوں کی عادت تھی کہ حصول مقصود کے بعد منطقی قوانین کی خلاف ورزی ہوجانے کی کچھ پروانہیں کرتے تھے۔ ماتن کی غرض یہ بتلانا ہے کہ میری کتاب جدید طرز پر لکھی گئی ہے۔

قال الشارح : "قوله :ترتيب أنيق أى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم و التأخيرفى المباحث والأبواب على الوجه الأحسن الأليق والصواب لم يسبقنى إلى مثله ، سبقت العالمين إلى المعالى .

تشریح:

شارح عبارت کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو یہ کہا کہ میری کتاب کی ترتیب انیق وعجیب ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مباحث اور ابواب میں تقدیم وتاخیر کر کے ہر ایک کو ایلق ومناسب مقام میں رکھا ہے نہ کہ جس طرح پرانے بزرگوں کا طریقہ تھا کہ ترتیب کا لحاظ نہ ہوتا تھا آخر میں فرماتے ہیں کہ ماتن کو لم يسبقنى على مثله کے بجائے إلى مثله کہنا چاہیے تھا جیسا کہ "سبقت العالمين إلى المعالى" "سبقت "متعدی بالی ہے۔

قال الشارح "قوله :"لم تبلغ "صفة تد قيقات ، والعائد محذوف أى لم يبلغها فرسان علم الأصول إلى هذه الغاية من الزمان ،أو المراد لم يصل فرسان هذ االعلم إلى تلك الغاية من التدقيق فيكون وضع الظاهرموضع المضمر وتعدية البلوغ بإلى بمعنى الوصول والانتهاء" .

تشریح:

شارح ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ " لم تبلغ "" تدقيقات "کی صفت ہے۔ نحو کا قانون ہے کہ جملہ جب صفت واقع ہورہا ہوتو اس وقت موصوف کے ساتھ ربط پیدا کرنے کیے لیے صفت میں ضمیر عائد کا ہونا ضروری ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ اصل میں "لم تبلغها " تھا بعد میں ضمیر کو حذف کردیا گیا "إلى

ھذاالأمد" اسم ظاہر موقع المضمر ہوکر ربط کا فائدہ دے رہا ہے کیونکہ "الأمد" بمعنی غایة من التدقیق ہے آخر میں فرماتے ہیں "لم تبلغ" کا صلہ إلی ہے کیونکہ اس کا معنی پہنچانا اور انتہا کرنے کے ہیں۔ جب اس معنی میں ہوتو اس کا صلہ إلی آ سکتا ہے۔

قال الشارح :قوله :سميت هذاالكتاب جواب "لما" وضع اسم الإشارة موضع الضمير لكمال العناية . فإن قلت :"لما "لثبوت الثاني لثبوت الأول فيقتضي سببيته ما ذكر بعد "لما" لتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه ؟ قلت :وجهه أن الضمير في إتمامه للشرح المذكور، الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقيح ، وفتح لمغلقاته۔ وإتمام مثل هذاالشرح مع اشتماله على الأمور المذكورة يصلح سببا لتسميّه" بالتوضيح في حل غوا مض التنقيح ".

تشریح:

شارح کی غرض متن کی تحقیق ہے۔فرماتے ہیں کہ "سميت هذاالكتاب ، لما تيسر لي ...إلخ" کا جواب ہے۔ظاہر کا تقاضا یہ تھا کہ "سميته "ضمیر کے ساتھ ذکر کیا جاتا لیکن "هذاالكتاب "اسم اشارہ کے ساتھ لاکر کمال توجہ کا اظہار کیا گیا ہے، کیونکہ ضمیر مبہم ہوتی ہے جبکہ اسم اشارہ محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے آتا ہے تو مصنف یہ تاثر دے رہے ہیں گویا کتاب تصنیف ہوکر سامنے موجود ہے "فإن قلت ...إلخ" سے ایک استفسار ہے،اعتراض نہیں۔استفسار میں سائل کی غرض بات سمجھنا ہوتی ہے اعتراض مقصود نہیں ہوتا۔حاصل استفسار یہ ہے کہ "لما تيسر لي ...الخ "شرط ہے اور "سميت هذاالكتاب بالتوضيح "اس کی جزاء ہے حالانکہ "لما "یہ بتلاتا ہے کہ پہلی شی دوسری شی کے لیے سبب ہے پس کتاب کی تصنیف کی توفیق اس کتاب کا نام توضیح رکھنے کا سبب کیسے ہوسکتی ہے سبب تو وہ ہوتا ہے جو مسبب تک پہنچائے توفیق تصنیف اس کے توضیح نام رکھنے تک نہیں پہنچا رہی اس کا سبب کیسے بن گئی؟

قلت : ...إلخ مطلق تصنیف توفیق شرط نہیں ہے بلکہ ایسی کتاب کی تصنیف کی توفیق جو مشکلات کو حل کرنے والی ہو اور مغلقات کو واضح کرنے والی ہو۔ظاہر ہے ایسی کتاب کو تصنیف کی توفیق حاصل

ہوجانا اس کے توضیح نام رکھے جانے کا سبب ہے۔

قال الشارح : "قوله : "إليه يصعد "افتتاح غريب ، واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن ، لا سيما عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة إلى أن الله متعين لتوجه المحامد إليه تعالى لا يفتقر إلى التصريح بذكره ، ولا يذهب الوهم إلى غيره ؛إذ له العظمة والجلال ، ومنه العطاء والنوال ، وإيماء إلى أن الشارع في العلوم الإسلامية ينبغي أن يكون مطمح نظره ومقصد همته جنابَ الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه".

لغوی تحقیق:

"غريب ": عجیب "اقتباس ": اس کا لغوی معنی انگارہ لینا ہے، اصطلاح میں دوسرے کے کلام کو اپنے کلام میں اس انداز سے لانا کہ اسی کلام کا جزء معلوم ہو "لطيف ": باریک "لا سيما ": بالخصوص "المحامد ": محمدة کی جمع ہے مصدر میمی تعریف کرنا "الجلال ": بزرگی "النوال ": عطیہ "مطمح نظر ": نظر ڈالنے کی جگہ "همة ": ارادہ۔

تشریح:

"إليه يصعد الكلم الطيب " کتاب تنقیح کا خطبہ ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ عجیب افتتاح ہے آج تک کسی مصنف نے اپنی کتاب کو ان الفاظ کے ساتھ شروع نہیں کیا کیونکہ معروف طریقہ الحمد لله یا حمدت الله کا ہے، علم معانی کی رو سے اس میں صنعت اقتباس ہے، اس لیے کہ قرآن پاک کی آیت کو بطور خطبہ کے اس انداز سے لائے ہے کہ ماتن کی ذاتی کلام معلوم ہوتی ہے "ولا يخفى لطفه أتى بالضمير " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ کہ "إليه" کی ضمیر کا مرجع ماقبل میں مذکور نہیں، کیونکہ خطبہ کی ابتدا یہی سے ہو رہی ہے، لہذا اضمار قبل الذکر کی خرابی لازم آتی ہے

جواب:

ضمیر کا مرجع حکماً مذکور ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا نام ہر مومن کے دل میں موجود ہوتا ہے، وہی اس کا مرجع واقع ہو رہا ہے، مصنف کے دل میں اللہ کا نام کیونکر نہ ہوگا جب کہ وہ اصول شرع کے بیان میں کلام

شروع کررہے ہوں، گویا کہ اضمار قبل الذکر سے اشارہ کردیا کہ جب اللہ تعالیٰ کے لیے عظمت ذاتی وصفاتی ثابت ہے اور سب نعمتیں اور نعامات اس کی طرف سے ہیں تو ہر قسم کی تعریفات کے متوجہ ہونے کے لیے وہی متعین ہے اور کسی کی طرف ذہن نہیں جاسکتا، اس لیے اس کے نام کی تصریح کی ضرورت نہیں نیز ﴿إلیہ یصعد الطیب﴾ میں جار مجرور کی تقدیم میں اشارہ ہے کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کو چاہیے اس کا مطمح نظر اور مقصود بالارادہ حق تعالیٰ ہونا چاہیے اور ہر طرف سے یکسو ہوکر اللہ تعالیٰ کی خوشنودی ورضا ہی اس کا مقصود مطلوب ہونی چاہیے۔

قال الشارح : "لا یقال :إن ابتدأ بالتسمیة فلا إضمار قبل الذکر ، وإن لم یبتدأ لزم ترك العمل بالسنة .لأنا نقول : یکفی فی العمل بالسنة أن یذکر التسمیة باللسان ، أو یخطر بالبال ، أو یکتب علی قصد التبرك من غیر أن یجعل جزء ا من الکتاب . وعلی کل تقدیر یلزم الإضمار قبل ذکر المرجع فی الکتاب " .

تشریح:

اس عبارت میں ایک سوال کا جواب مذکور ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ "إلیہ یصعد" میں اضمار قبل الذکر ہے حالانکہ مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے ساتھ شروع کیا ہوگا یا نہیں؟ اگر شروع کیا ہے تو پھر اضمار قبل الذکر نہیں کیونکہ تسمیہ میں لفظ اللہ اس کا مرجع بنے گا اور اگر تسمیہ کے ساتھ ابتدا نہیں کی تو حدیث "کل أمر ذی بال ...الخ" پر عمل نہیں ہوا اور ترک سنت کا محظور لازم آئے گا۔

جواب:

حدیث پر عمل کرنے کے لیے اتنا بھی کافی ہے کہ تسمیہ کو زبان سے پڑھ دیا جائے، یا اس کا دل میں خیال لایا جائے، یا علی قصد التبرک لکھ دیا جائے لیکن کتاب کا جزء نہ بنایا جائے، ہوسکتا ہے کہ مصنف نے بھی ان میں سے کوئی صورت اختیار کی ہو بہر حال اضمار قبل الذکر کا اشکال موجود ہے باقی رہا اس کا جواب تو وہ ماقبل میں گزرچکا ہے مرجع حکما (فی قلب المؤمن) موجود ہے۔

قال الشارح : " والصعود :الحرکة من الأسفل إلی العالی مکانا وجهة.أستعیر للتوجه إلی العالی قدرا ومنزلة .والکلم من الکلمة بمنزلة التمر من التمرة ، ویفرق بین

الجنس وواحده بالتاء. واللفظ مفرد إلا أنه كثيرا يسمى جمعا نظرا إلى المعنى الجنسي .
والاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى :﴿كأنهم أعجاز نخل منقعر﴾أي منقطع عن مغارسه ساقط على وجه الأرض وقال الله تعالى :﴿كانهم أعجاز نخل خاوية﴾أي متآكلة الأجوف .ثم الكلم غلب على الكثير ولا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم أنها جمع كلمة، وليس على حد تمر وتمرة إلا أن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا ه ، مع أن فَعِلاً ليس من أبنية الجمع فلا ينبغي أن يشك في أنه جمع كتَمُر ورَكُب فإنه ليس بجمع كِنَسَب ورُتَب .
ففي قوله "والكلم إن كان جمعا "خرازة لا يخفى ، والصواب "وإن كان" (بالواو).

لغوی تحقیق:

اسم جمع ،جنس اور جمع میں فرق:اسم جمع وہ ہے جو کثیرین پر بولی جائے اور اس کا مفرد من غیر لفظہ ہو، جیسے:ابل اور غنم اسم جمع ہیں ان کا مفرد بعیر اور شاۃ من غیر لفظہ ہے۔جنس:وہ ہے جو قلیل وکثیر پر بولی جائے اور اس کا مفرد بالکل نہ ہو نہ من لفظہ نہ من غیر لفظہ ۔جمع:وہ ہے جو کثیرین پر بولی جائے اور اس کا مفرد اس کے لفظ سے ہو۔أعجاز کھجور کے تنے مغارسہ :جڑیں:متآکلۃ الأجواف اندر سے کھوکھلے ابنیۃ :بناء کی جمع یہاں پر مرادی معنی وزن ہے خرازۃ :رخنہ،عیب۔

تشریح:

یہاں سے متن کے الفاظ کی لغوی ادبی تحقیق پیش کرنا چاہتے ہیں کہ "یصعد " صعود سے مشتق ہے صعود کا معنی ہوتا ہے کسی چیز کا نیچے سے اوپر کی طرف ایسی چیز کی طرف حرکت کرنا جو مکان کے لحاظ سے بلند ہو.مجازا ایسی ذات کی طرف متوجہ ہونا جو شان وقدر کے لحاظ سے بلند ہو۔یہاں پر یہی مجازی معنی مراد ہے۔الکلم اسم جنس ہے جو قلیل وکثیر پر صادق آتا ہے،البتہ جب وحدت والے معنی پر نص اور صراحت کرنا مقصود ہوتی ہے تو تاء داخل کردیتے ہیں یعنی اصل وضع کے اعتبار سے حقیقتاً جمع نہیں البتہ استعمال میں کم از کم تین افراد پر بولا جاتا ہے یعنی اس سے بعض لوگوں کو شبہ ہوا کہ شاید حقیقتاً جمع ہے، حالانکہ استعمال اور وضع کے میں بہت بڑا فرق ہے۔چونکہ کلم استعمال میں جمع کی طرح ہے لہذا اس کی

وصف میں تذکیر تانیث دونوں جائز ہیں یعنی جانب معنی کو دیکھتے ہوئے اس کی صفت کو مؤنث لانا جائز اور جانب لفظ کو دیکھتے ہوئے صفت کو مذکر لانا جائز کیونکہ لفظا مفرد ہے "کما قال الله تعالی ﴿كأنهم أعجاز نخل منقعر﴾ نخل کا لفظ اسم جمع ہے اس لیے یہاں پر صفت مذکر آئی ہے دوسری جگہ میں فرمایا ﴿كأنهم أعجاز نخل خاوية﴾ یہاں پر صفت مؤنث آئی ہے، علاوہ ازیں کلم بروزن فَعِل اس وزن پر کوئی جمع نہیں آئی لہذا بلاشک کہنا پڑے گا کہ تَمر اور رَکب کی طرح اسم جمع ہے نہ کہ نسب اور رُتَب کی طرح حقیقتاً جمع ہے کما ظن صاحب الصحاح وصاحب اللباب ۔

"ففی قوله والكلم ان كان جمعا" یعنی جب ثابت ہو چکا کہ کلم وضعا اسم جمع ہے اور استعمال میں تین سے کم پر نہیں بولا جاتا تو ماتن کا "إن کان" میں لفظ "إن" (جو شک کے مقام میں استعمال ہوتا ہے) کا لانا معیوب معلوم ہوتا ہے۔ لہذا بہتر یہ ہوتا کہ "و إن كان" واو کے ساتھ لاتے جو یقین کے لیے آتا ہے۔

قال الشارح :"قوله : "من محامد "حال "من الكلم " بيانا له على ما قال النبى صلى الله عليه وسلم "هو سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر" إذا قالها العبد عرج بها الملك فحيابها وجه الرحمن فإن لم يكن له عمل صالح لم يقبل . وإنما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجى من "أن النكرة تعم بالوصف "كا مرآة كو فية، ولأن التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم "والمحامد "جمع محمدة بمعنى الحمد. وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان "والشكر "مقابلة النعمة بإظهار تعظيم المنعم قولا وعملا واعتقادا فلا ختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها أنسب "والمشارع "جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين أى اظهر وبين ،وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى صلى الله عليه وسلم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات ، فأثبت لها مشارع يردها المتعطشون إلى زلال الرحمة والرضوان وبهذاالطريق أثبت لقبول العبادة الذى هو مهب ألطاف الرحمن ، ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التى بها روح

الأبـدان،ونمـاء الأغصان فإن "القبول "الأول ريح الصباء ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا تسـوى الـليـل والـنهـار، ويـقـابـلهـا الـدبـور والـعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشـخـصه في الهواء، ثم تسوقه فإذا علا كشفت عنه، استقبلت الصباء، فوزعت بعضه عـلى بعض حتى تصير كسفا واحد، ثم ينزل مطرا ينمى بها الأشجار "والقبول "الثاني من الـمـصـادر الشاذةلم يسمع له ثان ."والنماء "الزيادة والا رتفاع يقال نمي ينمى نماء ونما يـنـمـو نـمـوا، حـقـيـقة الـنمو الزيادة في أقطار الجسم على تناسب طبعي ـثم في وصف المحامد بما ذكر، تلميح إلى قوله تعالى ﴿ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثـابـت وفـرعهـا فـي الـسـمـاء﴾فإن المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشـجـرة طيبة، فـالـحـمـد شجر لها أصل هو الايمان والاعتقادات، وفرع هو الأعمال والطاعات".

لغوی تحقیق:

"حيا": بمعنی استقبل یعنی سامنا کیا"وجـه الـرحمن": ذات الرحمٰن۔مشـرعة الـماء هي مورد الشاربة ،گھاٹ"يردها": ازورود ، پانی پر آنا"المتعطشون": اس کا مفرد متعطش ہے، پیاسا"زلال": ٹھنڈا صاف ستھرا پانی"مهب": ہوا کے چلنے کی جگہ ريـح الصبا ء بادصبا،صبح کو چلنے والی ہوا "نـمـو": بڑھنا"أغـصـان": غصن کی جمع ہے ٹہنی"دبـور": مغرب کی طرف سے چلنے والی ہوا "تزعج" ازإزعاج اکھیڑنا"تشخصه": ازإشخاص اٹھانا اوپر کرنا"تسوقه": ہانکتی ہے"كشفت": دور ہو جانا، ہٹ جانا"وزّعت": ازتوزیع ، جمع کرنا"كشـفـا": از كشف بالکسر ٹکڑا"الـقطار": جمع قطر طرف۔

تشریح:

شارح کی غرض تحقیق متن ہے۔فرماتے ہیں کہ "مـن محامد" "الكلم" سے لفظا حال واقع ہو رہا ہے مگر معنی کے لحاظ سے بیان واقع ہو رہا ہے کہ وہ کلم طیب کیا ہیں؟ محامد ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿إليـه يصعد الكلم الطيب﴾ کی تفسیر فرماتے ہوئے فرمایا کہ بندہ جب کلمات

طیبات لا إله إلا الله و الله أكبر کہتا ہے تو فرشتہ ان کلمات کو لے کر ذات الرحمٰن پر بطور تحیۃ وسلام پیش کرتا ہے اگر بندہ کے نیک اعمال ہوتے ہیں تو ان کو شرف قبولیت مل جاتا ہے وگرنہ رد کر دیے جاتے ہیں۔

سوال:

إنما صلح الجمع المنكر ......الخ : سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ "من محامد" "الكم" کے لیے بیان ہے حالانکہ مبین یعنی الكلم معرف بلام الاستغراق ہے جو تمام افراد کو شامل ہے اور "محامد" نکرہ ہے جس میں مطلق بعض افراد مراد ہیں تو نکرہ معرفہ کے لیے کیسے بیان ہو سکتا ہے۔

پہلا جواب:

آگے یہ بحث آرہی ہے کہ نکرہ کے ساتھ جب صفت آجائے تو وہ عام ہو جاتا ہے، مثلاً: "امرأة" اس کا معنی ہے کوئی ایک عورت لیکن جب اس کے ساتھ "کوفیة" کی صفت لگا دی جائے تو اس میں تعمیم ہو جائے گی یعنی کوفہ کی سب عورتیں یہاں پر بھی "محامد" کی صفت لأصولها مشارع الشرع ...إلخ آ چکی ہے لہذا اس میں عموم ہو جائے گا اور معرف بلام الاستغراق کے لیے بیان بن سکے گا۔

دوسرا جواب :

محامد کی تنوین (مقدرہ) مقام کے قرینہ کے لحاظ سے تکثیر کے لیے ہے، اس لیے اس میں تعمیم کا معنی موجود ہے، پس اس توجیہ سے بھی بیان اور مبین میں مطابقت ہو جائے گی۔

قوله: المحامد : محمدة کی جمع ہے محمدة مصدر میمی ہے حمد کا معنی ہے الثناء باللسان... إلخ اور شکر کا معنی ہے "اظهار تعظيم المنعم قولا أو عملا أو اعتقادا" علامہ شارح فرماتے ہیں کہ چونکہ حمد زبان کے ساتھ ہوتی ہے لہذا "الكلم" کے لیے "من محامد" کو بیان بنانا بالکل موزوں اور مناسب ہے کیونکہ کلمہ بھی زبان سے نکلتا ہوتا ہے۔

قوله: الشرع ،الشريعة : یہ دونوں لفظ ہم معنی ہیں یعنی وہ دین جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے ظاہر فرمایا ہے تا کہ اس پر عمل کر کے نجات دارین حاصل کریں۔ یہاں اس سے مراد وہ طریقۂ متعینہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

"مشارع الشرع": علامہ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے شریعت کو باغات کے طور پر پیش کیا ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور باغات کے لیے "مشارع" (گھاٹ) ضروری ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہے۔ حاصل تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح گھاٹوں سے باغات سیراب ہوتے ہیں اور جانور وانسان اپنی پیاس بجھاتے ہیں، اسی طرح شریعت کے پیاسے شریعت کے گھاٹ سے اپنی پیاس بجھاتے ہیں اور ان کو یہیں سے رحمت اور اللہ تعالی کی خوشنودی کا صاف ستھرا پانی ملتا ہے۔

وبهذاالطريق أثبت لقبول العبادة ... إلخ علامہ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے من قبول القبول نماء میں استعارات استعمال کیے ہیں۔ قبول (ثانی) جو قبولیت کے معنی میں ہے اس کو مطلع الشمس اور مهب الريح (ہوا کے چلنے کی جگہ) کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ مکنیہ ہے۔ قبول (اول) جو بادصبا کے معنی میں ہے اس میں استعارہ تخییلیہ ہے کیونکہ مطلع الشمس یا مهب الريح کو بادصبا لازم ہے اب اس تشبیہ کا حاصل یہ ہے کہ بادصبا جو دن رات برابر ہو جانے کے موسم میں چلتی ہے اور بالکل مشرقی کنارہ کے درمیان سے اٹھ کر چلتی ہے یہ ہوا بے حد مفید ہوتی ہے ،اس موسم میں درخت جھڑنا شروع ہو جاتے ہیں انسانوں کے بدنوں میں نیا خون پیدا کر کے تازگی بخشتی ہے۔ عرب لوگ اس ہوا کو بہت بابرکت سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا بادِ دبور (مغرب سے چلنے والی ہوا) بادلوں کو اوپر کی طرف اٹھاتی ہے، پھر بادلوں کو کچھ آگے لے جا کر خود ہٹ جاتی ہے بادصبا ان کو قابو میں لے لیتی ہے اور متفرق بادلوں کو جمع کرتی ہے جس سے بارش برستی ہے، اس طرح قبولیت جو مطلع انوار الرحمٰن اور اللہ کی نوازشوں کا مرکز ہے۔

قولہ: نماء یہ باب ناقص یائی اور واوی دونوں سے آتا ہے اس کا معنی بڑھنا اور اونچا ہونا ہے درحقیقت نمو یا نما کہتے ہیں جسم کے اپنے اطراف (طول، عرض، عمق) میں تناسب طبعی کے ساتھ بڑھنے کو کہتے ہیں۔ تناسب طبعی کی قید لگا کر ورم (سوجن) کو نکال دیا کیونکہ اس میں غیر طبعی (عارضی) بڑھوتری ہوتی ہے۔

ثم في وصف المحامد ... إلخ سے فرماتے ہیں کہ علامہ ماتن نے محامد کی صفت لأصولها من مشارع الشرع لا کر قرآنی آیت ﴿ضرب الله مثلا كلمة طيبة﴾ کی

طرف اشارہ کیا ہے گویا کہ محامد اس درخت کی مثل ہیں جس کی جڑیں ایمان واعتقاد اور ٹہنیاں اعمال صالحہ ہیں۔

فائدہ:

علامہ شارح فرماتے ہیں "قبول " (ثانی) مصادر شاذہ میں سے ہے جس کا ثانی نہیں۔ محشی اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ شذوذ کا دعوی غلط ہے کیونکہ ھَلوع ، وَلوع اس طرح کے مصادر موجود ہیں۔

قال الشارح : "وتحقيق ذلك أن الحمد وإن كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الإمام الرازى ـ رحمه الله ـ فى تفسيره: ليس قول القائل الحمد لله ، بل ما يشعر بتعظيمه ، و ينبىء عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال و الترجمة عن ذلك بالمقال ، و الاتيان بما يدل عليه من الأعمال . و الاعتقاد اصل ،لو لاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار ، والعمل فرع ، لو لاه لما كان للحمد نماء إلى الله وقبوله عنده ، بمنزلة دوحة لا غضن لها ،وشجرة لا ثمر لها ،إذالعمل هو الوسيلة إلى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله ﴿والعمل الصالح يرفعه ﴾وفى الحديث "فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل " فأشارا المصنف إلى أن لشجرة المحامد أصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامى المبتنى على علم التوحيد والصفات ،وفرعا ناميا إلى الله تعالى مقبولا عنده وهو العمل الصالح ،الموافق للشريعة المطهرة المحتنى على علم الشرائع والأحكام وأشار إلى الاختصاص و الدوام بقوله ﴿اليه يصعدالكلم الطيب ﴾بتقديم الظرف المفيد للاختصاص،و لفظ المضارع المنبىء عن الاستمرار ".

لغوی تحقیق:

"ترجمه" : ترجمانی کرنا "تمجيد " : بزرگی بیان کرنا "اجتثت " : اکھڑ جانا "علم الشرائع والاحكام": علم الفقہ۔

تشریح:

یہاں سے علامہ شارح ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ آپ نے حمد کو درخت

سے تشبیہ دی ہے جس کا تنا اعتقاد وایمان ہے اور ٹہنیاں اعمال ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حمد اعتقاد اور اعمال (جوارح) سے بھی ہوتی ہے حالانکہ مشہور تو یہ ہے کہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے؟

جواب:

یہ ہے کہ حمد لغوی معنی کے لحاظ سے صرف زبان کا فعل ہے لیکن اصطلاحاً اعتقاد، عمل، اور قول تینوں کا نام ہے۔ بالفاظ دیگر مطلق حمد تو فعل اللسان کو کہتے ہیں لیکن حمد اللہ جس طرح کہ امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں فرمایا ہے کہ صرف الحمد للہ کا نام نہیں بلکہ ہر وہ چیز حمد ہے جو باری تعالی کی تعظیم پر دلالت کرے، خواہ وہ خدا تعالی کے صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہونے کا دل میں عقیدہ ہو، خواہ اس کی بقاعدہ زبان سے ترجمانی ہو اور خواہ اس کے مطابق عمل ہو، تو گویا کہ حمد کے لیے صحیح عقیدہ اصل جڑ کی طرح ہے اگر یہ نہ ہو تو کشجرۃ خبیثۃ ہے جس کو قرار نہیں ہوتا، معمولی سی ٹھوکر سے اس کو اکھاڑ کر پھینکا جا سکتا ہے اور اعمال صالحہ ٹہنیوں کی طرح ہیں۔ اگر اعمال صالحہ نہ ہوں تو اس درخت کی طرح ہے جس کی ٹہنیاں نہیں اور اس درخت کی طرح ہے جس کا پھل نہیں۔ قال اللہ تعالی ﴿والعمل الصالح یرفعہ﴾ اور حدیث شریف میں آتا ہے جب بندہ کے اعمال صالحہ نہیں ہوتے تو اللہ کے ہاں ایسی حمد قابل قبول نہیں ہوتی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ماتن نے اشارہ کیا کہ حمد کے لیے ایک جڑ ہے وہ راسخ عقیدہ ہے، جو اسلامی علم العقائد میں بیان کردہ عقائد کے مطابق ہو اور اس کی ٹہنیاں وہ اعمال صالحہ ہیں جو فقہی اصولوں کے مطابق ہوں۔

و أشار الی الاختصاص ...إلخ یہاں سے ایک نکتہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ "إلیہ" جار مجرور کو کی تقدیم جو کہ مفید حصر ہے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ صرف اللہ ہی کی طرف کلمات چڑھتے ہیں اور پھر "یصعد" فعل مضارع لا کر دوام و استمرار کی طرف اشارہ کیا ہے لہذا "یصعد" کا معنی چڑھتے ہیں نہیں کریں گے بلکہ چڑھتے رہتے ہیں کریں گے جو کہ دوام کا معنی ہے۔

قال الشارح: "علی أن جعل "تعلیق للمحامد ببعض النعم إشارة إلی عظم أمر العلم الذی وقع فیہ التصنیف، ودلالة علی جلالة قدرہ. و الشریعة تعم الفقہ وغیرھا، من الأمور الثابتة بالدلالة السمعیة کمسألة الرؤیة والمعاد، وکون الإجماع والقیاس حجة،

وما أشبه ذلك "وأصول الشريعة": أدلتها الكلية و"مبانى الأصول": ما يبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات . وتمهيد ها تسويتها ، وإصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب . "وفروع الشريعة": أحكامها المفصلة ،المبنية فى علم الفقه . "و معا نيها ": العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة ، ودقتها : كونها غامضة لطيفة لا يصل إليها كل أحد بسهولة . وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد ، إذ بالشريعة نظام الدنيا و ثواب العقبى . وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دارالجزاء وفى هذا الكلام إشارة إلى أن علم الأصول فوق الفقه و دون الأحكام ، لأن معرفة الأحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفةأحوال الأدلة الكلية من حيث أنها توصل إلى الأحكام الشرعية ، وهى موقوفة على معرفة البارى تعالى ، وصفاته ، و صدق المبلّغ ، ودلالة معجزاته ، ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع، والنبوة ، والامامة ، والمعاد ، وما يتصل بذلك على قانون الاسلام ".

لغوی تحقیق:

"تعليق ": معلق کرنا "جلالة ": بزرگی، بڑائی "المعاد ": آخرت "مبانی ": مبنی کی جمع، جائے بناء "علم الذات و الصفات و النبوات ": ایسا علم جس میں خدا کی ذات وصفات اور نبوت کا بیان ہو یعنی علم العقائد "نهج ": طریق "غامضه ": باریک، مشکل "تستوجب ": مستحق "عقبى ": آخرت "نيل ": حاصل کرنا "الصانع ": کاریگر مراد ذات باری تعالی ہے۔

تشریح:

متن کی بعض عبارات کی وضاحت بیان کرنا مقصود ہے کہ یا اللہ ہم اپ کی اس لیے بھی حمد کرتے ہیں کہ تو نے اصول شریعت کو مضبوط بنیاد والا بنایا ہے تو اس سے علم اصول فقہ (جس میں کتاب تصنیف کی گئی ہے) کی شان وقدر معلوم ہوئی کہ یہ علم ایک بہت بڑی نعمت ہے جو قابل حمد ہے، شارح لفظ شریعت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ لفظ فقہ و دیگر امور جو ادلہ نقلیہ سے ثابت ہوں ان پر بولا جاتا ہے مثلاً مسئلہ رؤیت باری فی الآخرۃ، بعث بعد الموت، اجماع اور قیاس کا حجۃ ہونا وغیرہ۔ "أصـــول

الشریعة" سے ادلۂ کلیہ یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس مراد ہیں اور مبانی الاصول سے مراد وہ علم جس پر ادلہ کلیہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) مبنی ہوتے ہیں یعنی ادلہ اربعہ اپنے ثبوت میں جس کے محتاج ہیں، وہ علم التوحید والصفات ہے کیونکہ جب تک خدا کی ذات کا ثبوت نہ ہوگا تو اس وقت تک کلام اللہ (قرآن) وغیرہ کا ثبوت نہیں ہوسکتا اور علم التوحید کے ذریعہ خدا کا جود معلوم ہوتا ہے۔

قولہ : ممھد المبانی : اس کی وضاحت پیش فرمارہے ہیں کہ تمہید کے معنی برابر اور درست کرنے کے ہیں یعنی ان مبانی (عقائد) کو حق کے مطابق بنایا ہے "فروع الشریعة" سے مراد وہ احکام ہیں جو علم فقہ میں بیان کیے جاتے ہیں اور معانی سے مراد ہر مسئلہ کی علت جزئی تفصیلی مثلاً بھنگ حرام ہے۔ یہ فقہ کا مسئلہ ہے اور اس کی علت تفصیلی نشہ ہے اور ان علل کے دقت سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی باریک اور پوشیدہ ہیں جن تک ہر ایک کی رسائی مشکل ہے جو صرف علماء مجتہدین کا کام ہے۔ اب یہاں سے سوال پیدا ہوا کہ مصنف نے جو تمہید مبانی و دقت معانی پر اللہ تعالی کی حمد کی ہے تو کیا یہ چیزیں واقعی حمد کے قابل ہیں؟ اور کیا واقعتاً مذکورہ چیزیں نعمتیں ہیں؟

وجمیع ذلك نِعَم نستوجب الحمد ...إلخ سے جواب دیا کہ واقعی یہ چیزیں قابل حمد ہیں کیونکہ شریعت (فقہ) کے ذریعہ سے دنیا کا نظام بنتا ہے اور آخرت میں ثواب ہے اور دلائل کی دقت سے کاوش اور اجتہاد کی بدولت علما کے درجات بلند ہوتے ہیں اور آخرت میں ثواب کا حصول تو ہے ہی۔ مصنف کی کلام سے اشارتاً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علوم شرعیہ ثلاثہ کے درجات کے باعتبار ترتیب یوں ہیں علم الکلام (علم العقائد) پھر اصول فقہ اس کے بعد فقہ۔ کیونکہ فقہی احکام کا معلوم کرنا ادلہ کے احوال کی معرفت پر موقوف ہے جو کہ اصول فقہ کا موضوع ہیں، پھر ادلہ کا معلوم کرنا احوال صانع کی معرفت پر موقوف ہے جو علم الکلام کا موضوع ہے علم الکلام :ھو علم باحث عن أحوال الصانع والنبوة ...إلخ یعنی علم الکلام وہ علم ہے جس میں احوال صانع، نبوت، امامت اور آخرت کے متعلق اسلام کے قانون کے مطابق بحث ہوتی ہے اسلام کی قید لگا کر فلاسفہ کا علم الکلام نکال دیا کیونکہ ان کے نزدیک ان سب چیزوں کی بحث ہوتی ہے مگر علی قانون العقل ہوتی ہے۔

قال الشارح : قولہ : "بنی علی أربعة أرکان "بمنزلة البدل من الجملة السابقة .شبّه

الأحكام الشرعية بالقصر من جهة أن الملتجئ إليه يأمن غوائل عدو الدين ، وعذاب النار فأضاف المشبه به إلى المشبه كما في لجين الماء ، والأحكام تستند إلى أدلة جزئية ،ترجع على كثرتها إلى أربعة : هي أركان قصر الأحكام . فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب الذي بني الشارع الأحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم العمل بالقياس . ذكر الثلاثة الأول صريحا والقياس بقوله "وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين " أي :القائلين المتأملين في النصوص علل الأحكام من قوله تعالى:﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾تقول اعتبرت الشي ، إذا نظرت إليه وراعيت حاله "والمعلم ": الأثر الذي يستدل به على الطريق .عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل بها على ثبوت الحكم في المقيس ".

لغوی تحقیق:

"بدل ": وہ تابع ہے جو مقصود بالنسبت ہو "قصر": محل، بلڈنگ "المتلجیء ": پناہ لینے والا "غوائل ": غائلہ کی جمع ہے، مصیبت "أثناء ": درمیان "المعلم ": نشانی "مقیس ": جس کو دوسری شی پر قیاس کیا گیا ہو۔

تشریح:

متن کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ لفظ "بنی " "جعل " سے بمنزلہ بدل واقع ہوا ہے یعنی جس طرح بدل مبدل منہ کی کچھ وضاحت کرتا ہے "بنی "بھی" جعل "کی تھوڑی سی وضاحت کر رہا ہے ،باقی حقیقتاً بدل نہیں ہو سکتا، کیونکہ حقیقتاً بدل وہ ہوتا ہے جو مقصود بالنسبت ہو اور مبدل منہ بطور تمہید ہو یہاں تو دونوں جملے مقصودی ہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ قصر الأحکام میں لجین الماء (چاندی جیسا پانی) کی طرح اضافت ہے، یعنی مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف اضافت ہے۔ معنی یہ ہے احکام شریعہ محل کی طرح ہیں ۔احکام شریعہ کو محل کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح محل میں آنے سے انسان سردی گرمی و دیگر ہر قسم کی آفات سے محفوظ ہو جاتا ہے تو اس طرح احکام شریعہ پر عمل کرنے والا بھی دشمنان دین یعنی نفس وشیطان وغیرہ اور عذاب آخرت سے محفوظ ہو جاتا ہے پھر فرماتے ہیں کہ ہر حکم اپنی جزئی دلیل سے ثابت ہوتا ہے مثلاً: وجوب صلوۃ "أقیموا الصلوۃ " سے ثابت ہے باوجودیکہ ادلہ جزئیہ کثیرۃ ہیں لیکن

جب ان کا ہم تجزیہ کرتے ہیں تو ان سب کا تعلق ادلہ اربعہ (کتاب سنت، اجماع، قیاس) سے بنتا ہے جو احکام کے محل کے لیے بمنزلہ چار ستون کے ہیں۔ مصنف ماتن کی کمال مہارت ہے کہ ان ارکان اربعہ کی جو شارع کے نزدیک ترتیب تھی انہوں نے بھی اپنی کلام کے بیچ میں اسی ترتیب سے ذکر کیا ہے مثلاً پہلے کتاب اللہ کا تذکرہ کیا ہے پھر سنت علی ہذا القیاس۔ پہلے تین یعنی کتاب، سنت، اجماع کا تو صراحتاً ذکر کیا ہے متن میں دیکھا جا سکتا ہے اور قیاس کو یوں ذکر کیا ہے "ووضع معالم العلم علی مسالك المعتبرین ...إلخ" معتبرین اعتبار سے ہے محاورہ ہے "اعتبرت الشی "جب کسی شی کی طرف دیکھے اور اس کے حال کی رعایت رکھے۔ "المعلم "ایسی نشانی کو کہا جاتا ہے جس کو دیکھ کر راستہ معلوم کیا جاتا ہے تو یہاں مراد علت الحکم ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے مجتہد مقیس میں حکم جاری کرتا ہے تو گویا کہ مجتہد کے فکر کے اقدام سے علت کو دیکھ کر چلتے ہیں اور اپنی منزل مقصود یعنی مقیس تک پہنچ جاتے ہیں۔

قال الشارح : فإن قلت لیس ترتیب الشارع تقدیم السنة علی الإجماع مطلقا بل إذا كانت قطعية .قلت : الكلام فی متن السنة ولا خفاء فی تقديمه عليه وانما يؤخر بعارض الظن فی ثبوته .ثم ذكر بعض أقسام الكتاب إشارة إلى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية فی الظهور ، وعلى ما هو دونه ، وعلى ما هو غاية فی الخفا والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر ، وعلى ما هو دونه ، كذلك قصر الأحكام يشتمل على محكم هو غاية فی الظهور، ونص هو دونه ، وعلى متشابه هو غاية فی الخفاء ، ومجمل هو دونه سيجى تفسيرها" .

لغوی تحقیق:

"متن ": پختہ "متن السنة ": حدیث قطعی الثبوت "رب القصر ": مالک محل۔

تشریح:

ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ثم ذكر بعض أقسام ...الخ سے تحقیق تشبیہ ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ جس طرح شارع کے نزدیک ارکان احکام کی ترتیب ہے کتاب اللہ ،سنت، اجماع اور قیاس۔ مصنف ماتن نے بھی اسی ترتیب سے اپنی کلام میں ان کا تذکرہ کیا ہے حالانکہ

شارع کے نزدیک مطلق یہی ترتیب نہیں بلکہ یہ ترتیب اس وقت ہے جب کہ سنت قطعی ہو اگر ظنی الثبوت (خبر واحد) ہے تو پھر اجماع کا درجہ پہلے ہوتا ہے۔

جواب:

ہماری گفتگو بھی سنت قطعی الثبوت میں ہے اور وہ یقیناً اجماع سے درجہ کے لحاظ سے مقدم ہوتی ہے رہی سنت کی تاخیر تو وہ ظنی الثبوت ہونے کی وجہ سے ہے ثم ذکر بعض أقسام الکتاب ...إلخ سے تشبیہ کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح محل کے حصے کئی قسم کے ہوتے ہیں مثلاً کچھ حصے بالکل ظاہر ہوتے ہیں اور جس کو ہر ایک دیکھنے والا دیکھتا رہتا ہے، جیسے: محل کے بیرونی حصے اور کچھ ظہور میں کم ہوتے ہیں علی ہذا القیاس بعض حصے انتہائی پوشیدہ ہوتے ہیں جن کو مالک محل کے علاوہ کوئی نہیں جان سکتا مثلاً مکان کی الماری اور الماری کے اندر والے حصص یا اشیاء اور کچھ حصے اتنے پوشیدہ نہیں ہوتے گو کہ ہر ایک کو معلوم نہیں ہوتے قصر احکام بھی ایسے ہے اس کے بعض حصے انتہائی ظاہر جیسے محکم اور کچھ ظہور میں کم درجہ کے جیسے نص اور بعض انتہائی پوشیدہ جیسے متشابہ اور کئی خفاء میں کم ہیں جیسا کہ مجمل چنانچہ ہر ایک قسم کی تعریف ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

قال الشارح: "قوله: مقصورات أى: محبوسات. جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه، محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره أصلا، على ما هو المذهب من أن المتشابه لا يعلم تاويلَه إلا اللهُ، وفائدة إنزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه، والوصول إلى ما هو غاية متمنا هم من العلم بأسراره فكما أن الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والإمعان فى الطلب كذلك العلماء يبتلون بالوقف، وترك ما هو محبوب عندهم، اذ الابتلاء بكل احد انما يكون بما هو على خلاف هو اه وعكس متمناه".

لغوی تحقیق:

"خیام": خیمہ کی جمع ہے "الاستتار": پوشیدگی "مضروبة": لگایا ہوا "محیطة": احاطہ کرنے والا "لا یرجی": از رجاء امید کرنا "تاویل": مراد "ابتلاء": امتحان "الراسخین فی العلم": پختہ علم

والے"الإمعان " : باریک بینی"الوقف ":ٹھہرنا"ھواہ ": مضاف الی الضمیر بمعنی خواہش"عکس ":الٹ"متمنا " :مصدر میمی تمنا،آرزو۔

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے متشابہات پر ایسے پردے لگادیے ہیں اور وہ پردوں کے ایسے احاطہ میں آچکے ہیں کہ اب ان کا ظہور ناممکن ہے اور نہ آئندہ امید کی جاسکتی ہے جیسے کہ ہم احناف کا مسلک ہے اس آیت قرآن ﴿وما یعلم تأویله إلا الله﴾ کی وجہ سے ہے۔

وفائدة إنزاله ...إلخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب متشابہات کی مراد کو کوئی نہیں جان سکتا،تو پھر متشابہات آیات کو اتارنے کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوا کیونکہ جس کلام کا معنی معلوم نہ ہو وہ کیا مفید ہوسکتی ہے؟

جواب:

یہ ہے کہ آیاتِ متشابہات کے اتارنے میں کئی فائدے ہیں جن کو اللہ تعالی جانتے ہیں۔بہر حال ان کا ایک فائدہ بڑے بڑے علماء جن کا علم پختہ ہے اور مطالعہ وسیع ہے ان کا امتحان لینا مقصود ہے، کیونکہ ہر ایک کا امتحان اپنے اپنے حال کے اعتبار سے ہوتا ہے اور اس کی تمنا کے خلاف ہوتا ہے،مثلا: جاہل کی دلی تمنا اور خواہش ہوتی ہے کہ میں کسی چیز کو نہ جانوں اور اس کے لیے مجھے تکلیف نہ دی جائے اس لیے اللہ تعالی نے جاہل کا امتحان اس میں رکھا کہ تم سیکھو اور پڑھو۔علماء کی تمنا رہتی ہے کہ ہم سے کوئی شی پوشیدہ نہ رہے اور ہر بات کا علم ہو یہی وجہ ہے کہ علماء ہمہ وقت تحقیق (ریسرچ) کے پیچھے لگے رہتے ہیں لہذا اللہ نے آیات متشابہات اتار کر علماء کا امتحان لیا کہ ان آیات کے معانی کے پیچھے نہیں پڑنا اور اپنے ذہنوں کو یہی پر روک دینا ہے۔

قال الشارح :"قوله :بكبح عنان ذهنهم تقول : كبحت الدابة إذا جذبتها إليك باللجام لكي تقف و لا تجری ".

لغوی تحقیق:

"کبح" : کھینچنا چنانچہ محاورہ ہے"کبحت الدابة "جب لگام کے ذریعہ جانور کو اپنی طرف کھینچا

جائے تا کہ ٹھہر جائے اور آگے نہ چلے۔

قال الشارح:" أودعها فيها أى :أودع الله الأسرار في المتشابهات . والإيداع متعد إلى مفعولين تقول أودعته مالا أى أدفعته إليه ؛ليكن وديعةً عنده. وإنما عداه ،بفيتسا محا أو تضمينا؛ لمعنى الادراج والوضع ".

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی توضیح فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ أودعها کی ضمیر کا مرجع أسرار ہے اور فیہا کی ضمیر کا مرجع متشابہات ہیں حاصل مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ان متشابہات میں اپنے راز پوشیدہ رکھے ہیں۔ آگے فرماتے ہیں کہ " إيـــداع " کا لفظ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اور دوسرے مفعول کی طرف بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "أودعتـــه مـــالا " حالانکہ یہاں پر بواسطہ فی متعدی ہوا ہے تو جواب دیتے ہیں کہ یا تو مصنف سے تسامح ہوا ہے (تسامح کا مطلب ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں) یا تضمین کی ہے اصل عبارت یوں تھی أودعهـا مـدرجا فيها يا واضعا فيها (تضمین کا مطلب بھی گزر چکا ہے)۔

قال الشارح :" قوله : منصة هى بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من " نـصـصـت الشـى " إذا رفعته ، والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرآة ما داما في أعـراسهـمـا يـجمع المؤنث على عرائس ، والمذكر على عُرُس بضميتين، وفى هذالكلام نوع خرازة لأن المعانى التى أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها ، والأحـكـام المستفاد منها وهى ليست نتائج أفكار المتفكرين بل الأحكام الملك الحق الـمتين ، فـكـأنـه أرادأن الـمـجتهـدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستـخرجون أحكاما وحقائق هى نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة .

لغوی تحقیق:

"مـنصة ": سیج، دلہن کی جلوہ نمائی کے لیے بنائی گئی اونچی جگہ "جـلوة " :نظارہ "نـعت ":صفت

"جلیت ":واضح کی گئی"المستفاد":حاصل شدہ"الملك الحق المبین ": مراد باری تعالی"نصوص
":عبارات۔

تشریح:

شارح اس عبارت میں متن کی لغوی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں مَنَصة(بفتح المیم)وہ مکان جس پر
دلہے اور دلہن کو بٹھایا جاتا ہے تاکہ لوگ ان کا نظارہ کرسکیں عَرُوس بروزن فَعُول صفت کا صیغہ ہے دولہا
اور دلہن دونوں پر یہ لفظ بولا جاتا ہے(چنانچہ ہمارے علاقہ کے رواج کے مطابق تقریبا سات دن تک
عروسی ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ سات دن تک ان کو دولہا دلہن کہا جاتا ہے بعد میں یہ لقب سلب ہو جاتا
ہے)مفرد میں کوئی فرق نہیں مرد وعورت دونوں کو عَروس کہا جاتا ہے البتہ جمع میں فرق ہے مؤنث کے
لیے جمع عرائس آتی ہے اور مذکر کے لیے عُرُس (بضمتین)۔

وفی هذالکلام نوع خزازة ...الخ :اس عبارت سے ایک سوال ماتن پر کر کے پھر اپنی طرف
سے جواب پیش کرنا چاہتے ہیں۔سوال یہ ہے کہ ماتن نے نصوص قرآنیہ کو سٹیج کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور
احکام ومفہومات کو(جو کہ نتائج افکار ہیں)دلہن کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔تو وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح دلہن
کا سیج پر ظہور ہوتا ہے اس طرح نتائج افکار متفکرین کا ظہور ہوتا ہے۔حالانکہ ایسا کہنا غلط ہے کیونکہ نصوص
پر ظاہر ہونے والے احکام تو نتائج افکار نہیں بلکہ بادشاہِ حق مبین (اللہ تعالی)کے صریح احکام ہیں جن کو
افکار کا نتیجہ قرار دینا قطعا غلط ہے۔

فکأنه أراد ...الخ: سے جواب ہے کہ شاید ماتن کی یہ مراد ہو کہ ائمہ مجتہدین نصوص میں تأمل
کرتے ہیں جس سے ان کو کچھ علل ودقائق حاصل ہوتے ہیں پھر ان کے ذریعہ سے آگے مسائل نکالتے
ہیں جو یہ نتائج افکار ہوتے ہیں تو گویا کہ یہ مسائل بالواسطہ طور پر نصوص پر ظاہر ہوتے ہیں بمنزلة
العروس علی المنصة۔

**قال الشارح : "قوله : وفصل خطابه إی الخطاب الفاصل ، الممیز بین الحق و الباطل
؛ أو خطابه المفصول الذی تبینه من یخاطب به ، ولا یلتبس علیه .إن الفصل مصدر
بمعنی الفاعل أو المفعول ، وهذا من عطف الخاص علی العام تنبیها علی عِظَم أمره**

وفخامة قدره . والسنة ضربان : قول وفعل .والقول :هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه أكثر الأحكام المتفق على محيئه بين الانام .

لغوی تحقیق:

"الفاصل" :فیصلہ کن ''الممیز" :تمیز کرنے والا''ولا یلتبس": لا یشتبہ "فخامة" : بڑائی''الانام": مخلوق۔

تشریح:

لفظ فصل خطاب کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فصل مصدر ہے اور مصدر کبھی اسم فاعل اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں آتا ہے اگر اسم فاعل کے معنی میں ہو تو یوں ہوگا الخطاب الفاصل کیونکہ فصل خطاب کے اندر صفت کی موصوف کی طرف اضافت ہے خطاب فاصل وہ خطاب ہے جو حق اور باطل کے درمیان تمیز کرنے والا ہو (یعنی دوٹوک بات)اور اگر اسم مفعول کے معنی میں ہو تو پھر اصل ہوگا الخطاب المفصول یعنی ایسا خطاب جو کہ واضح ، بین ہو کہ مخاطب پر ملتبس نہ ہو بہر صورت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطاب میں دونوں خوبیاں تھیں یعنی وہ فاصل بھی تھا اور مفصول بھی تھا۔ پھر فرماتے ہیں کہ فصل خطابہ کا عطف سنة نبیه پر ہے اور یہ عطف الخاص علی العام ہے کیونکہ سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل دونوں کو شامل ہے جبکہ خطاب صرف قول کو کہا جاتا ہے۔اس عطف الخاص علی العام میں کیا نکتہ ہے؟ کیونکہ یہ عطف بغیر کسی خاص نکتہ کے نہیں کیا جاتا ، چنانچہ یہاں پر نکتہ، سنت قولی کی عظمت بیان کرنے کے لیے ہے اس لے کہ شرعی ضابطے اور قانون ہمیشہ قول سے بنتے ہیں اور اس کی حجیت تمام لوگوں کے ہاں مسلم ہے، بخلاف فعل اور عمل کے، بعض اس کو حجت تسلیم نہیں کرتے ۔علاوہ ازیں فعل محتمل ہوتا ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ فعل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مجبوری کی وجہ سے کیا ہو، جیسے : کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا۔

قال الشارح :"قوله :"ما رفع " أى :مادام رأيات الدين مرفوعة عالية بإجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى إعلاء كلمة الله تعالى ، و إحياء مراسم الدين .فإن الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض .

تشریح:

عبارت متن کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ "مارفع أعلام الدین" میں ما بمعنی مادام کے ہے اور أعـــــلام بمعنی رایات (جھنڈے) کے ہیں۔اجماع مجتہدین سے دین کے جھنڈے کس طرح بلند ہوتے ہیں؟ وہ یوں کہ مجتہدین حضرات کی کوششوں سے دین کے طریقے زندہ ہوتے ہیں اور ان کی مساعی جمیلہ کی وجہ سے کلمۃ اللہ بلند ہوتا ہے، بے شک متفق علیہ حکم (جس پر اجماع کیا گیا ہو) ہمیشہ اونچا ہوتا ہے کبھی اس کو نیچا نہیں کیا جا سکتا، وہ ہمیشہ قائم رہتا ہے گرتا نہیں۔

قـال الشارح :قوله: حليل الشان أى :عظيم الأمر ، باهر البرهان أى: غالب الحجة و فـائـقهـا"مـركـوز ".أى مـدفون من "ركزت الرمح " أى : غرزته فى الأرض . "والكنور" :الأمـوال الـمدفونة ."والضحور" :الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعانى التى هى بمنزلة الحواهر النفيسة "الرمزة" :الإشارة الشفتين أو الـحـاجـب ، يـعدى بإلى فأصل الكلام "مرموز إلى غوامض "حذف الحار وأوصل الفعل فـصار غوامض مسندا إليه . النكته :اللطيفة المنقحة من " نكت فى الأرض " بالقضيب إذا ضرب به الأرض فاثر فيه يعنى قد أومى إلى النكة الخفية فى أثناء أشاراته الدقيقة ."والنظر " :أى الشـئ بمؤخر العين "واللحظ" : النظر إلى الشئ بمؤخر العين و "اللحاظ " :(بالفتح)مـؤخـر الـعين .و التنقيح :" التهذيب " يقول نقحت الجذع وشذبته :إذا قطعت ما تفرق عـن أغـصـانـه ولـم يـكـن فى لبه ."و تنظيم الدرر فى السلك": جمعها كما ينبغى متربة ، متـنـاسقة. والكلام لا يخلو عن تعريض ما بأن فى أصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفه ، وشتـائـت يـجـب نظمه ، و مغالق يجب حلها ، وأنه ليس بمبنى على قواعد المعقول يأن يـراعـى فـى الـتـعريفات، والحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان .وفى التقسيمات عدم تداخل الأقسام إلى غير ذلك مما يلتفت إليه المشائخ ".

لغوی تحقیق:

"فائق" :بلند"الرمح":نیزہ"غزرته " :از غرز گاڑا"الـصـخـور": الحجارة العظام ، بڑے

بڑے پتھر (چٹانیں) "الصعبة": مشکل "الجزلة": موٹی، بڑی "جواھر": موتی "نفیسة": قیمتی "شفتین": دونوں ہونٹ "الحاجب": ابرو "مرموز": اشارہ کیا ہوا "غوامض": جمع غامضہ مشکل باریک "المنقحة": صاف کیا ہوا "القضیب": چھڑی "أومی": (صیغہ ماضی مجہول) اشارہ کیا ہوا "مؤخر العین": آنکھ کا پچھلا حصہ "لُب": مغز "تنظیم": پرونا "الدرر": جمع درۃ موتی "سلك": دھاگہ "متناسقه": متناسب "تعریض": چوٹ لگانا "أصول فخر الاسلام": "الأصول" فخر الاسلام علی بزدوی کی کتاب جو اصول فقہ میں ہے "شتائت": جمع شتیت مختلف "مغالق": مغلق کی جمع، بند شدہ مشکل۔

تشریح:

ماتن نے جو فخر الاسلام علی بزدوی کی کتاب "الاصول" کے لیے تعریفی الفاظ بولے ہیں ان کی لغوی تشریح اور مطلب بیان کرنا چاہتے ہیں جلیل الشان بمعنی عظیم الشان۔ باھر البرھان کا مطلب بیان کرتے ہیں کہ "باھر" بمعنی غالب یعنی اس کتاب کی حجتیں اور دلائل غالب اور بقیہ کتابوں سے فائق و برتر ہیں "رکوز" "رکزت الرمح" کے محاورہ سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے نیزہ کو زمین میں گاڑ دیا "الکنوز" سونا چاندی (اموال) جس کو زمین میں دفن کردیا ہو "الصخور: الحجارة العظام" اصول فخر الاسلام کی عبارات مشکلہ کو چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جن کا ہٹانا مشکل ہوتا ہے۔ اس کی معانی کو قیمتی جواہر کے ساتھ جو زیر چٹان موجود ہوں تشبیہ دی گئی ہے تو جس طرح چٹانوں کے نیچے سے قیمتی جواہر اور خزانہ کا نکالنا مشکل ہے اس طرح علامہ کی کتاب سے مطلب معلوم کرنا اتنا ہی مشکل تھا "رموز" رمز کا معنی ہوتا ہے ہونٹوں یا ابرو سے اشارہ کرنا اصل عبارت یوں تھی مرموز إلی غوامض بعد میں "إلی" کو حذف کردیا گیا اور "غوامض" کو "مرموز" کا نائب فاعل بنا دیا گیا اس کو نحوی لوگ حذف والایصال کہتے ہیں یعنی جار کو حذف کر کے فعل کے ساتھ براہ راست تعلق دے دینا "النکته" باریک چھانٹی بات یہ لفظ "نکت فی الارض بالقضیب" کے محاورہ سے لیا گیا ہے جس کا معنی ہے اس نے زمین پر چھڑی ماری جس کی وجہ زمین پر نشان پڑ جائے "النظر" کسی شئی کو پوری آنکھ سے دیکھنا اور باریک بینی کرنا "اللحظ" کسی شئی کو آنکھ کے پچھلے حصہ سے آنکھ ٹیڑھی کر کے

دیکھنا یہی وجہ ہے کہ آپ کسی بڑے آدمی کو جب شی کے دیکھنے کے لیے توجہ کراتے ہیں تو کہتے ہیں حضرت ملاحظہ فرماویں یعنی حضرت بس آپ آنکھ کے کونے سے نظر فرمالیں "التنقیح : التھذیب چھانٹنا چنانچہ کہا جاتا ہے "نقحت الجذع " کہ میں نے کھجور کو چھانٹا یعنی جب غیر ضروری زائد ٹہنیاں چھانٹ لی جائیں جو درخت کے اصل مغز میں شمار نہ ہوتی ہوں "تنظیم " کا معنی ہے موتیوں کو مناسب ترتیب کے ساتھ دھاگے میں پرونا اب متن کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ شارح کی لفظی تشریح خوب سمجھ میں آجاوے۔

صدر الشریعۃ عبید اللہ ابن مسعود فرماتے ہیں کہ اصول فقہ علامہ فخر الاسلام علی کی تصنیف کردہ کتاب بڑی عظیم الشان کتاب تھی، بڑے علمی خزانے اس کی مشکل عبارات میں رکھے تھے اور باریک باریک نکتوں کی طرف اشارے کئے گئے تھے یہی وجہ ہے کہ بڑے بڑے علماء اس سے استفادہ کے لیے اس پر ہمہ تن متوجہ رہتے تھے لیکن بعض لوگ جن کی اپنی علمی کمزوری تھی وہ اس کتاب پر اعتراض کرتے تھے کہ یہ کیسی کتاب ہے جس کا مطلب واضح نہیں، حالانکہ یہ ان کی ذاتی کمزوری کی وجہ سے تھا، جو مطلب معمولی توجہ سے معلوم ہوسکتا تھا وہ کافی غور وخوض کے بعد بھی معلوم نہ کرسکے لہذا میں نے چاہا اس کی تنقیح وتہذیب کروں، اس کو نئی ترتیب دوں، اس کی مراد واضح کروں اور منطقی قواعد وضوابط کے مطابق اس کی تقسیمیں لاؤں۔ گویا کہ علامہ فخر الاسلام پر ماتن نے تعریض کردی کہ اس کتاب میں زائد تھیں جن کا حذف واجب تھا، کچھ بے ترتیبی تھی جس کی ترتیب ضروری تھی، کچھ اغلاق تھا جس کی توضیح ضروری اور عام پرانے بزرگوں کی طرح اقسام میں عدم تداخل کا خیال نہیں رکھا گیا تھا اور منطقی شرائط کا لحاظ نہیں کیا گیا تھا مثلا کہ تعریف کی شرط یہ ہے کہ جنس وفصل سے ہو اور جنس پہلے اور فصل بعد میں ہو وغیرہ ذالک۔ ماتن نے ان تمام عیوب ونقائص کو دور کرکے تدوین نو کی۔

قال الشارح : "قوله : فيه أي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه و كذا الضمائر التي تأتي بعد ذلك".

یہاں ضمائر کے مرجع کا تعین کرنا چاہتے ہیں کہ فیہ اس طرح کتابہ، مؤلفہ، قارئہ ...إلخ کی ضمائر کا مرجع کتاب منقح یعنی توضیح ہے۔

قال الشارح : "قوله : أن الإعجاز فی الکلام أن یؤدی المعنیٰ بطریق هو أبلغ عن جمیع ما عداه من الطرق ، لیس تفسیر مفهوم إعجاز الکلام لأنه لا یلزم أن یکون بالبلاغة بل هو عبارة عن کون الکلام بحیث لا یمکن معارضته و لا إتیان بمثله من " أعجزته " إذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفو ا فی جهة إعجاز القرآن ، مع الاتفاق علی کونه معجزا فقیل :إنه ببلاغته ، و قیل بإخباره عن المغیبات ، وقیل : بأسلوبه الغریب ، وقیل :تصرف اللّٰه العقول عن المعارضة بل المراد أن ا عجاز کلام اللّٰه إنما هو بهذا الطریق وهو کونه فی غایة البلاغة ، ونهایة الفصاحة علی ما هو الرائ الصحیح" .

تشریح:

متن کی عبارت سے ایک شبہ پیدا ہوتا ہے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں ۔شبہ یہ ہے کہ ماتن نے فرمایا"إن الإعجاز فی الکلام أن یؤدی المعنی بطریق هو أبلغ ...إلخ "اس عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ شاید اعجاز فی الکلام کی ہی تعریف ہے، حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ "إعجاز "أعجزته سے مشتق ہے جس کا لغوی معنی ہے دوسرے کو عاجز کر دینا اور اصطلاحی معنی کلام کو ایسے طریقے سے ادا کرنا جس کا معارضہ ومقابلہ نہ ہو سکے اور انسان اس کی مثل لانے سے عاجز ہو لہذا "أن یؤدی المعنی بطریق هو أبلغ" کو وجہ اعجاز تو قرار دیا جاسکتا ہے مگر اعجاز کی تعریف نہیں کہہ سکتے یہی وجہ ہے کہ سب کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ قرآن مجید معجز ہے لیکن کیوں معجز ہے اس میں کئی اقوال ہیں (۱) بلاغت کی وجہ سے (۲) غیب کی خبریں دینے کی وجہ سے (جنت ودوزخ احوال قیامت سب غیب کی خبریں ہیں) (۳) اپنے خاص طرز بیان کی وجہ سے کہ اس کا ہر لفظ نصیحت آمیز اور حکمت سے پر ہے (۴) اس لیے کہ اللہ تعالی نے اس کے معارضہ کرنے سے عقلوں کو پھیر دیا ہے کسی کو اس کے مقابلہ کرنے کی ہمت نہیں ہوتی مگر یہ سب وجوہ اعجاز مرجوح وکمزور ہیں صحیح وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کا اعجاز بلاغت وفصاحت کی وجہ سے ہے۔قرآن پاک میں جس نہج پر بلاغت کے اعتبار سے کلام لائی گئی ہے انسان اس جیسی کلام لانے سے قاصر ہیں۔

قال الشارح : "فباعتبار أنه یشترط فی الکلام کونه أبلغ من جمیع ماعداه یکون

واحدا لا تعدد فيه ، بخلاف سحرا لكلام فانه عبارة عن دقته و لطف مأخذه ، وهذا يقع علی طرق متعدده ومراتب مختلفة فلهذا قال :"أهداب السحر "بلفظ الجمع و "عروة الإعجاز "بلفظ المفرد "وهدب الثوب" ما علی أطرافه ، "و عروة الكوز " كلبة الشیٔ تؤ خذ عند أخذه وهی أقوی من الهدب . فخصها بالإعجاز الذی هو أوثق من السحر ۔وفی الصحاح "السحرة "الأخذة و كل ما لطف مأخذه ورق فهو سحر . ومعنی تمسكه بذلك مبالغته فی تلطيف الكلام و تأدية المعانی بالعبارات اللائقه ، الفائقه فی مكان يقرب إلی السحر والإعجاز ".

لغوی تحقیق:

"سحر" : جادو"مأخذ ": مصدرمیمی پکڑ"أهداب ": جمع"هدبة " کپڑے کا کنارہ"الکوز ": کوزہ،لوٹا"عروة ":(کلبہ) کڑا"أوثق ": مضبوط"لطيف ": باریک کرنا.

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ سحر کے ساتھ "أهداب "جمع کا لفظ استعمال کیا ہےاور اعجاز کے ساتھ "عروة " مفرد لایا ہےاسکی کیا وجہ ہے؟اس کے سمجھنے سے قبل ایک تمہیدی بات سمجھ لیں کلام کے بلاغت کی رو سے تین درجات ہیں اعلی ،اوسط اور ادنی آخری درجہ یہ ہے کہ اس سے اگر ذرا نیچے اتر کر گفتگو کی جائے تو عند البلغاء وہ حیوانات کا کلام شمار ہوگا گو عام لوگ اس کو انسانی کلام کہیں گے ۔اعلی درجہ اور اس کے قریب والا دونوں درجے معجز ہیں اور بحیثیت معجز ہونے کے ایک درجہ شمار ہوتا ہے پھر اوسط کے کئی مراتب ہیں ۔تو اب فرق کا خلاصہ یہ ہوگا کہ اعجاز کا ایک درجہ ہے لہذا اس کے لیے"عروه " مفرد کا لفظ استعمال کیا ہےاور سحر کا معنی ہوتا ہے''باریک پکڑ''جس طرح کہ صحاح میں ہے"السحرة الأخذ ة "اور اصطلاح میں سحر اسے کہتے ہیں کہ کلام کے اندر اس قسم کی خصوصیات کا لحاظ کیا جاوے کہ کلام جادو کی طرح پکڑ لے۔یہی وجہ ہے کہ جس شخص کی کلام میں تاثیر ہو اس کو''جادو بیان '' کہا جاتا ہےاور سحر الکلام کے کئی مراتب ہیں اس لیے اس کے ساتھ لفظ جمع کا اہداب استعمال کیا ہے پھر عروہ (کڑا)بنسبت اہداب (کپڑے کے کناروں، پھندنون) کے مضبوط ہوتا ہے اس لیے عروہ

کواعجاز کے ساتھ استعمال کیا جو کہ کلام کا مضبوط قسم ہے اور أهــداب کوسحر کے ساتھ استعمال کیا کیونکہ سحر الکلام (جادو بیانی) بنسبت اعجاز کے کمزور ہوتی ہے اور اهداب بھی عروہ سے کمزور ہوتے ہیں۔

قـال الشـارح : "ههـنـا بحثان :الأول :أن كون طريق تأدية المعنى أبلغ من جميع ما عـداه مـن الـطـرق الـمـحـقـقـة الـموجوده غير كاف في الإعجاز، بل لا بد عن معارضته والإتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الإتيان بمثله، غير مشروط لأن الله تعالى قادر على الإتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا . فما معنى قوله أبلغ من جميع ما عداه ؟

و الثـانـي أن الطرف الأعلى من البلاغة هوما يقرب منه من المراتب العلية التي لايمكن لـلبشـر الإتيـان بـمثـله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح و نهاية الإعجاز وح يتعدد طرق الإعجاز ايض بأن يكون على الطرف الأعلى أو على بعض المراتب القريبة منه.

و الـجواب عن الأول :أن الإعجاز ليس إلا في كلام الله تعالى .معنى كونه أبلغ من جـمـيـع مـاعـداه أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله محققا أو مقدرا، حتى لا يمكن للغير الإتيان بمثله .

وعـن الثـانـي :أن الإعـجـاز سواء كان في الطرف الأعلى ، أو فيما يقرب منه متحد بـالإعتبـار ، أنـه حـد مـن الـكـلام هـو أبلغ مما عداه ، بمعنى أنه لا يمكن للبشر معارضته والإتيان بمثله ، بخلاف سحر الكلام فإنه ليس له حذ يضبط " .

تشریح:

اس عبارت میں دوسوال اوران کا جواب ذکر کرنا چاہتے ہیں:

پہلا سوال:

پہلا سوال یہ ہے کہ قرآن پاک معجز ہے اور اعجاز کا معنی یہ ہے کہ کلام کو ایسے طریقے سے ادا کیا جائے جو باقی سارے طریقوں سے ابلغ ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کی اس سے کیا مراد ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ طرق محققہ موجودہ سے ابلغ ہو تو اس سے کلام اللہ کا اعجاز ثابت نہیں ہوسکتا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایک

ایسا طریق ابھی تک مقدر (مفروض) ہو جو قرآن کے مثل یا اس سے ابلغ ہو اگر آپ کی مراد عام ہے کہ موجود مقدر دونوں سے ابلغ ہو یہ مشروط نہیں کیونکہ اللہ تعالی کو طاقت ہے کہ مثل قرآن کے لا سکے ؟

جواب:

ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ طرق موجودہ و مقدرہ دونوں سے ابلغ ہو مگر ہماری مراد کلام بشر کے اعتبار سے ہے لہذا اللہ تعالی کو طاقت ہے کہ مثل قرآن پاک کے لا سکے اور وہ ہماری گفتگو سے خارج ہے۔

دوسرا سوال:

آپ نے کہا کہ معجز طریق ایک ہے حالانکہ مفتاح العلوم اور نہایۃ الاعجاز میں یہ مذکور ہے کہ طرف اعلی اور اس سے قریب والا درجہ دونوں معجز ہیں لہذا آپ کا کہنا کہ اعجاز کا طریق ایک ہے یہ غلط ہے

جواب:

خلاصہ جواب یہ ہے کہ طرف ہم نے جو یہ کہا کہ معجز طریق ایک ہے تو ہماری مراد وحدت نوعی ہے وحدت شخصی نہیں۔ طرف اعلی اور اس کے قریب والا درجے میں وحدت شخصی تو نہیں مگر وحدت نوعی موجود ہے۔

قال الشارح : " قوله : "أصول الفقه " الكتاب مرتب على مقدمة و قسمين ، لأن المذكور فيه أما من مقاصد الفن أولا ، الثاني المقدمة .الأول :إما أن يكون البحث فيه عن الأدلة وهو القسم الأول ، أو عن الأحكام وهو القسم الثاني ، اذ لا يبحث في هذ الفن عن غيرهما والقسم الأول مبني على أربعة أركان : الكتاب، والسنة ، والإجماع ، والقياس . وهو مذيل ببياني الترجيح و الاجتهاد . والثاني على ثلاثة أبواب في الحكم ،والمحكوم به ،والمحكوم عليه، وستعرف بيان الانحصار".

تشریح:

یہاں سے متن کے اجمالی عنوانات بیان کرنے کے بعد ان کی وجہ حصر بیان کرنا چاہتے ہیں. کتاب توضیح کو ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مرتب کیا گیا ہے. وجہ حصر یہ ہے کہ اس کتاب میں مذکور یا تو

قبیلہ مقاصد میں سے ہوگا یا نہیں. اگر مقاصد میں سے نہیں تو یہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصد میں سے ہے تو دیکھیں گے اس میں ادلہ سے بحث ہوگی یا اس سے ثابت ہونے والے احکام سے اگر ادلہ سے بحث ہے تو قسم اول اور احکام سے بحث ہے تو قسم ثانی. پھر قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس اور قیاس کے ساتھ اس کے ضمن میں دو باب یعنی باب الترجیح اور باب الاجتہاد کو ملحق کر کے ان سب کو ایک قرار دیا گیا ہے اور دوسری قسم تین بابوں پر مشتمل ہے (۱) باب الحکم (۲) باب المحکوم بہ (۳) باب المحکوم علیہ ان کی وجہ حصر عنقریب اپنے مقام پر آ رہی ہے۔

قال الشارح : "والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم، و تحقيق موضوعه، لأن من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة أن يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود، والاشتغال بغيره . وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي يتميز عند الطالب، وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم".

تشریح:

علامہ تفتازانی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مقدمہ میں علم اصول فقہ کی تعریف اور موضوع کو بیان کیا جائے گا۔ موضوع کا جاننا اس لیے ضروری ہوتا ہے کہ ہر علم در حقیقت مسائل کثیرہ پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کثرت کو محفوظ کرنے والی چیز یا تعریف ہوتی ہے یا موضوع، لہذا طالب کو چاہیے کو اس علم کی تعریف و موضوع معلوم کرے تا کہ مقصود فوت نہ ہو اور وہ لایعنی امور میں مشغول نہ ہو جائے، کیونکہ تعریف اور موضوع کے ذریعہ وہ علم نفس الامر (واقع) میں اور علوم سے ممتاز ہوتا ہے اور تعریف کے ذریعہ عند الطالب ممتاز ہوتا ہے، مثلاً: نحو کے علم کو لیجیے یہ کلمہ اور کلام کے موضوع ہونے کی وجہ سے علم صرف اور فقہ وغیرہ سے ممتاز ہوا عند الطالب تعریف "هو علم يعرف به أحوال أواخر الكلم الثلاث من حيث الإعراب والبناء" کے جاننے سے ممتاز ہوا۔

قال الشارح : "فحين تشوقت نفس السامع إلى التعريف ليتميز العلم عنده، قال المصنف هذا الذي ذكرنا أصول الفقه؛ إغناء للسامع عن السوال، أو قال عن لسانه أصول الفقه ما هي؟ ثم أخذ في تعريف . فأصول الفقه لقب لهذا الفن، منقول عن

مرکب اضافی له بكل اعتبار تعريف . قدم بعضهم التعريف اللقبی نظرا إلى المعنى العلمی هو المقصود فی الأعلام ، وأنه من الإضافی بمنزلة البسيط من المركب . والمصنف قدم الإضافی نظرا إلى المنقول عنه مقدم ، وإلى أن الفقه ماخوذ فی تعريف اللقبی فإن قدم تفسيره أمكن ذكره فی اللقبی ، كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التی يتوصل بها إلى الفقه . والاحتياج الى إيراد تفسيرتارة فی اللقبی وتارة فی الإضافی كما فی أصول ابن الحاجب " .

لغوی تحقیق:

"تشوقت ": صیغہ واحدہ مؤنثہ ماضی معلوم از "تشوّق "شوق ہونا" إغناء ": بے پرواہ کرنا

"بسیط": مفرد، مالا جزء له

تشریح:

شارح رحمہ اللہ متن کی تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اصول الفقہ کے لفظ کی ماتن نے دو ترکیبیں بیان کی ہیں (۱) هذاأصول الفقه اس ترکیب پر مبتدا محذوف کی خبر بنے گا (۲) أصول الفقه ما هی ؟ اس وقت ترکیب پر أصول الفقه مبتدا ہوگا اور خبر محذوف ہوگی۔ علامہ شارح ہر ایک ترکیب کی توجیہ و تشریح کرنا چاہتے ہیں کہ جب ماقبل میں کہا گیا کہ کسی علم کو جاننے کے لیے جهة واحدة یعنی تعریف کو جاننا ضروری ہے تو طالب علم کو تعریف معلوم کرنے کا شوق پیدا ہوا قبل اس کے کہ تعریف کا سوال کر بیٹھے مصنف ماتن نے طالب کو سوال کرنے کی تکلیف نہیں دی از خود جوابا فرمایا "هذا أصول الفقه ... إلخ" یہ پہلی ترکیب کی توجیہ ہے۔

دوسری ترکیب کی توجیہ یوں ہے کہ ماتن نے اپنی طرف سے أصول الفقه ما هی ؟ کا سوال بناتے ہوئے تعریف شروع کردی۔ پھر فرماتے ہیں کہ لفظ أصول الفقه درحقیقت مرکب اضافی ہے. بعد میں اس کو منقول کرکے ایک علم دینی کا لقب قرار دیا گیا جیسا کہ لفظ عبد الله اصل کے اعتبار سے مرکب اضافی ہے جس کا معنی ہے "بندۂ خدا" لیکن بعد میں اس کو نقل کرکے ایک شخص کا لقب بنادیا گیا۔

چونکہ اصول فقہ اصل کے اعتبار سے مرکب اضافی ہے اور بعد میں ایک علم دینی کا لقب ہوگیا ہے

لہذا اس کی ہر اعتبار سے تعریف کی گئی ہے: پہلی تعریف اضافی ہے جس میں مضاف ومضاف الیہ ہر ایک کی جدا جدا تعریف کی جائے۔ دوسری تعریف لقبی ہے جس میں مجموعہ من حیث المجموع جس علم کا لقب ہے اسکی تعریف کی جائے۔

پھر بعض حضرات تعریف لقبی کو مقدم کرتے ہیں اس کی دو وجہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ اعلام میں معنی لقبی معتبر ہوتا ہے جس طرح عبداللہ اب اس کا معنی لقبی مراد ہے نہ کہ معنی اضافی (بندۂ خدا) والا مراد ہے لہذا معنی مقصودی کو مقدم ہونا چاہیے دوسری یہ کہ معنی لقبی مفرد (بسیط) ہے اور معنی اضافی مرکب ہے اور مفرد کو مرکب پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

مصنف ماتن نے تعریف اضافی کو مقدم کیا ہے اس کی بھی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ تعریف اضافی منقول عنہ ہے اور تعریف لقبی منقول الیہ ہے اور قانون ہے کہ منقول عنہ مقدم ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ تکرار سے بچنے کے لیے کیونکہ تعریف لقبی ہے "هو العلم با لقواعد التي يتو صل بها إلى الفقه" اب اگر تعریف لقبی کو مقدم کیا جاتا تو اس کو سمجھانے کے لیے لفظ فقہ کا ایک بار یہاں معنی بیان کرنا پڑتا اور دوبارہ پھر تعریف اضافی بیان کرتے وقت، کیونکہ تعریف اضافی میں ہر ہر جزء کی تعریف کرنا ہوتی ہے، اس سے خواہ مخواہ تکرار لازم آتا جیسا کہ علامہ ابن حاجب کی "كتاب الأصول" میں کیا گی ہے، اس لیے ماتن نے تعریف اضافی کو جب مقدم کیا اور اس میں فقہ کی تعریف بیان کر دی تو دوبارہ تعریف لقبی میں اس کے تکرار کی ضرورت باقی نہ رہی۔

قال الشارح: "ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جمعا، وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال: فنعرّفها أولا باعتبار الإضافة بتأنيث الضمير، وقال: فالآن نعرفه باعتبار أنه لقب لِعِلم مخصوص بتذكيره "واللقب "علم شعر بمدح أو ذم." وأصول الفقه" علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش و نجاةالمعاد وذلك مدح".

تشریح:

مذکورہ عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے جب اصول فقہ کی تعریف

اضافی شروع کی تو فرمایا"فنعرّفها "یعنی مونث کی ضمیر اصول فقہ کی طرف راجع کی ہے اور آگے جا کر
جب تعریف لقمی شروع کی ہے تو فرمایا"الآن نعرفه "مذکر کی ضمیر لائے ہیں یہ فرق کیوں کیا ہے؟
جواب:

تعریف اضافی کے وقت أصول فقه کا لفظ جمع کے حکم میں ہے اس لیے کہ مضاف ومضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کی ہے اور تعریف لقمی کے وقت مفرد کی تاویل میں ہے کیونکہ اس وقت مجموع من حیث المجموع مراد ہے جو کہ حکما مفرد ہے، جیسے :عبداللہ لہذا وہاں پر ضمیر مذکر کی لائی ہے ۔لقب کا لفظ بار بار مکرر آیا ہے، آخر میں لقب کی تعریف کرنا چاہتے ہیں کہ لقب وہ علم ہے جو کسی شئ کی مدح یا ذم پر دال ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ اسم تین قسم کے ہوتے ہیں کنیت ،علم اور لقب ۔وجہ حصر یہ ہے کہ دیکھیں گے کہ اسم لفظ اب،ابن یا ام کے ساتھ شروع کیا گیا ہے یا نہیں اگر ابتدا میں ابن ،اب یاام کا لفظ ہے تو وہ کنیت ہے اور اگر مذکورہ الفاظ میں سے کوئی نہیں تو پھر دیکھیں گے کہ وہ اسم مسمی کی مدح اور ذم پر دلالت کر رہا ہے یا نہیں ؟اگر دلالت کر رہا ہے تو لقب، وگرنہ علَم ہے،تو علم اصول فقہ ایسے اہم علم فقہ کے لیے مدار اور مبنٰی ہے جس کے ساتھ دنیا کا انتظام اور آخرت کی نجات وابستہ ہے تو یہ اس کی مدح ہے۔

قال الشارح : " أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف وهو الأصول ، وتعريف المضاف إليه وهو الفقه ، لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ، ويحتاج إلى تعريف الإضافة ايضا لأنه بمنزلة الجزء الصورى إلا أنهم لم يتعرضوا له ، للعلم بأن معنى إضافة المشتق وما فى معناه :اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف ، مثلا : دليل المسألة ما يختص بهذا ، باعتبار كونه دليلا عليها ، فأصل الفقه ما يختص به من حيث أنه مبتنى عليه و مستندا إليه . فالأصول جمع أصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ من حيث يبتنى عليه . و بهذا القيدخرج أدلة الفقه مثلا من حيث هى تبتنى على علم التوحيد فإنها بهذا لاعتبار فروع الأصول .وقيد الحيثية لا بد منه فى تعريف الإضافيات إلا أنه كثيرا ما يحذف بشهرة أمره .

تشریح:

ماتن نے کہا کہ تعریف اضافی کرتے وقت ہم مضاف ومضاف الیہ ہرایک کی جدا جدا تعریف کریں گے یہاں سے علامہ شارح اس کی وجہ بیان کررہے ہیں کہ اضافت میں ترکیب ہوتی ہے لہذا ہر مرکب کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ہر غیر واضح اور مبہم جزء کو واضح کیا جاوے، مثلا: مضاف کو بیان کیا جائے پھر مضاف الیہ کو۔ اس لیے کہ کل کا سمجھنا اجزاء کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے یہاں پر ماتن نے جس طرح مضاف ومضاف الیہ کی تعریف بیان کی ہے اس کو چاہیے تھا کہ اضافت کی بھی تعریف کرتے۔ اس لیے کہ اضافت مرکب اضافی کے لیے بمنزلہ جزءِ صوری کے ہے مگر ماتن نے بیان نہیں کی کیونکہ ہرایک کو معلوم ہے کہ مشتق یا جو مشتق کے معنی میں ہو جب اس کو مضاف کیا جاوے تو اس کا معنی بداہۃ یہی ہے کہ مضاف کا جو بھی معنی ہے اس اعتبار سے وہ مضاف الیہ کے ساتھ خاص ہے، مثلاً: أصول الفقه یعنی وہ ادلہ جو فقہ کے ساتھ خاص ہیں اور فقہ ان پر مبنی ہے اور ان کی طرف مستند ہے کیونکہ أصول أصل کی جمع ہے جس کا معنی ہے وہ شی جس پر دوسری شی کی بناء ہو بایں حیثیت کہ یہ شی اس کی طرف محتاج ہو آخر میں "وبهذا القيد... إلخ" سے ایک اعتراض دفع کرنا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے آپ نے ادلہ فقہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) کو فقہ کا مبنی قرار دیا ہے اور اس وجہ سے آپ ان کو اصول کہتے ہیں حالانکہ یہی ادلہ علم التوحید پر مبنی ہوتے ہیں، کیونکہ جب تک خداوند تعالی کے وجود اور صفات کو ثابت نہ کیا جائے، جن کا محل بیان، علم التوحید ہے اسوقت تک ادلہ اربعہ (قرآن، سنت، اجماع، قیاس) کا وجود ثابت نہیں ہوسکتا۔ الحاصل ادلہ فقہ مبنی نہ بنے بلکہ خود محتاج ہوکر مبنی علی الغیر ہوئے لہذا ان کو اصول کہنا درست نہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان کو اصول کہنا بنسبت فقہ کے ہے اگرچہ یہ خود علم التوحید پر مبنی ہوکر فروع میں بھی شمار ہوتے ہیں مگر وہ دوسری حیثیت کے اعتبار سے ہے۔ اس لیے کہا گیا کہ اصل کی تعریف میں حیثیت کی قید بڑھانی چاہیے تعریف یوں کرنی چاہیے "ما يبتني عليه غيره من حيث يبتني عليه غيره" کیونکہ اس قسم کے نسبی امور میں حیثیت کی قید بڑھانا ضروری ہوتا ہے مگر بسا اوقات شہرت کی بناء پر چھوڑ دیتے ہیں۔

قال الشارح: "ثم نقل الأصل في العرف إلى معان أخر، مثل الراجح، والقاعدة

الكلية ، والدليل . فذهب بعضهم إلى أن المراد ههنا الدليل ، وأشار المصنف إلى أن النقل خلاف الأصل ، ولا ضرورة في العدول إليه لأن الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران، وابتناء أعالي الجدار على أساسه ، وأغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليل هذا . فههنا يحمل على المعنى اللغوي ، و بالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلي، يعلم أن الابتناء ههنا عقلي فيكون أصول الفقه ما يبتني عليه و يستند إليه . و لا معنى لمستند العلم و مبناه إلا دليله . و بهذا يندفع ما يقال : أن المعنى العرفي أعني الدليل مراد قطعا فأي حاجة إلى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود ، وغيره .

لغوی تحقیق:

"ابتناء": بنا ہوا ہونا "جدران": جمع جدار، دیوار "أعالي": جمع أعلى "أساس": بنیاد "أغصان": جمع غصن ٹہنی "دوحه": تنا۔

تشریح:

شارح یہاں سے متن کی تحقیق اور مصنف کی مراد واضح کرنا چاہتے ہیں جس سے ایک اعتراض خودبخو درفع ہو جاتا ہے فرماتے ہیں کہ اصل کا لغوی معنی "ما یبتنی ... الخ " ہے پھر عرف میں اور معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے مثلا راجح ، قاعدہ کلیہ اور دلیل وغیرہ ۔ مصنف کی عبارت سے اشارۃ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہاں پر اصل سے لغوی معنی مراد ہے یعنی "ما یبتنی علیه غیره "اور دلیل والا معنی بحیثیت لغوی معنی کے فرد ہونے کے مراد ہے کیونکہ ابتناء دو قسم پر ہے ابتناء حسی: جس طرح کہ دیوار کا اوپر والا حصہ اپنی بنیاد پر مبنی ہوتا ہے یا درخت کی ٹہنیاں پر مبنی ہوتی ہیں ۔ دوسرا ابتناء عقلی: جس طرح حکم اپنی دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور یہاں فقہ کی طرف اضافت اس بات پر قرینہ ہے کہ أصل سے ابتناء عقلی مراد ہے فقہ ایک علم ہے جس کا عقل میں تحقق ہے تو اب أصول الفقه سے اضافت کے قرینہ کی وجہ سے ادلہ فقہ مراد ہوں گے لہذا یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ جب عرفی معنی (دلیل والا) مراد ہے تو ماتن نے لغوی معنی

کیوں مراد لیا ہے جو کہ مقصود (ابتناء عقلی) اور غیر مقصود (ابتناء حسی) کو بھی شامل ہے مذکورہ اعتراض کے وارد نہ ہونے کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ عرفی معنی، مجازی ہوتا ہے اور مجاز کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جبکہ حقیقی معنی مراد نہ ہو سکے اور یہاں پر کیونکہ حقیقی معنی کے مراد لینے کا قرینہ موجود ہے لہذا معنی عرفی کی ضرورت نہیں۔

قال الشارح :"فإن قلت: ابتناء الشيء على الشيء إضافة بينهما ، وهو أمر عقلي قطعا . قلت :أراد بالابتناء كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء السقف غلى الحدران ، و ابتناء المشتق على المشتق منه ، كالفعل على المصدر . أراد ما هو المعتبر في العرف من أن ابتناء السقف على الحدران بمعنى كونه مبنيا عليه ، و موضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتنا ء الفعل على المصدر من الحس و لا يدخل في العقلي بتفسيره . والحق أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي ، وإنما هو مثاله للقطع بأن ابتناء المجاز على الحقيقة ،والأحكام الجزئية على القواعدالكلية ، والمعلولات على عللها، والأفعال على مصادر ، وما أشبه ذلك ابتناء عقلي".

تشریح:

یہاں سوال نقل کر کے اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ اس کے بعد "والحق ... إلخ" سے اپنی طرف سے صحیح جواب بیان کریں گے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے ابتناء کے دو قسم بتلائے ہیں ابتناء حسی ،ابتناء عقلی حالانکہ یہ تقسیم غلط ہے کیونکہ ابتناء مقولہ اضافت میں سے ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا لہذا اس کو ابتناء حسی بتلانا غلط ہے۔

پہلا جواب:

یہ تقسیم طرفین کے اعتبار سے ہے یعنی اگر مَبنٰی اور مَبنِیُّ اور مبنی دونوں حسی ہیں تو یہ ابتناء حسی کہلاتا ہے جیسے چھت اور دیواریں یا مشتق اور مشتق منہ۔ چھت اور دیواریں دونوں امر محسوس ہیں۔ اس طرح مشتق مشتق منہ بھی دونوں محسوس بمعنی مسموع ہوتے ہیں جبکہ دلیل اور حکم دونوں عقلی امور میں سے ہیں لہذا ان میں ابتناء عقلی پایا جاتا ہے۔

دوسرا جواب:

ابتناء حسی کا یہاں عرفی معنی معتبر ہے وہ یہ ہے کہ ایک چیز نیچے ہو اور دوسری اس کے اوپر با قاعدہ رکھی ہوئی محسوس ہو، جیسے، دیوار نیچے ہوتی ہے اور چھت اس پر رکھی ہوئی محسوس ہوتی ہے اس وقت فعل اور مصدر (مشتق ،مشتق منہ) ابتناء حسی سے خارج ہو جائیں گے، کیونکہ ان میں اس قسم کا ابتناء نہیں ہوتا اور ابتناء عقلی میں بھی داخل نہ ہو سکیں گے کیونکہ "ترتب الحکم علی دلیله " میں سے نہیں لہذا اصل کی تعریف جامع نہ رہی۔ "والحق ...إلخ " سے فرماتے ہیں کہ بہتر جواب یہ ہے کہ "ترتب الحکم علی دلیله "ابتناء عقلی کی تعریف نہیں بلکہ ایک مثال ہے۔ ابتناء عقلی کی تعریف اس قدر ہے کہ مَبْنٰی اور مَبْـنِـيٌ کے درمیان ایک خاص تعلق ہو جو صرف ذہن میں سمجھا جائے لہذا اس وقت معلول کا علت پر اور مجاز کا حقیقت پر، فعل کا مصدر پر، احکام جزئیہ کا قاعدہ کلیہ پر، حکم کا دلیل پر اور اس قسم کے جتنے ابتناء ہیں سب کے سب ابتناء عقلی میں داخل ہو جائیں گے۔

قال الشارح " :قوله :واعلم " أن التعريف إما حقيقى ...إلخ " الماهية إماأن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا ، الأولى الماهية الحقيقة الثابتة فى نفس الأمر ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة . والثانية : الماهية الاعتبارية أى :الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بإزائها اسما من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض، كالأصل الموضوع بإزاء الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه ، و "الفقه "المو ضوع بإزاء المسائل المخصوصة ، و"الجنس "الموضوع بإزاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة ، و"النوع " الموضوع بإزاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو و"التمثيل "بالمركبة من عدة أمور لاينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط ، على أن الحق أنها إنما يقال لهاالأمور الاعتبارية ،لا الماهيات الاعتبارية " .

تشریح:

یہاں سے ایک تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ماہیت دو قسم پر ہے ماہیت حقیقی اور ماہیت

اعتباری۔ ماہیت حقیقی: وہ ہے جس کا نفس الامر اور واقع میں وجود ہو، چاہے کوئی اس کا اعتبار وفرض کرے یا نہ کرے جیسے: ماہیت انسانی و دیگر اشیاء جو کہ موجود فی الخارج ہیں۔ اس قسم کی اشیاء کے حقائق بھی ہوتے ہیں اور عوارض بھی۔ حقیقت نفس الامر یہ کے اجزاء کے درمیان افتقار و احتیاج ضروری ہوتا ہے تا کہ حقیقت واقعیہ تیار ہو سکے۔ ماہیت اعتباری: وہ ہے کہ اس کا وجود اعتبار مُعتَبِر اور فرضِ فارِض پر موقوف ہو جس طرح کہ اصطلاحی اشیاء میں ہیں، مثلاً: جنس، نوع، فقہ اور اصل۔ یہ سب کے سب امور اعتباریہ ہیں واضع نے ان کو اپنے آپ مخصوص معانی کے مقابلہ میں اعتبار کیا ہے تب ان کا وجود ہوا ہے۔ ماہیات اعتباریہ کے حقائق تو نہیں ہوتے البتہ عوارض ہوتے ہیں۔ باقی ماہیات اعتباریہ مرکبہ کی مثالیں پیش کی ہیں جو چند امور سے مرکب ہیں مثلاً اصل کا معنی بیان کیا ہے ایک شئ جس کے میں "ابتناء علی الغیر" کا وصف پایا جائے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ ماہیت اعتباریہ کبھی بسیط (مفرد) نہیں ہوتی۔ یا یوں کہیے کہ بسائط کو ماہیت اعتباری نہیں بلکہ امرِ اعتباری کہتے ہیں۔

قال الشارح :"إذا تُمُهِّد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بإزائها الاسم إما أن يكون له ماهية حقيقة أو لا. على الأول إما أن يكون منعقله نفس حقيقة ذلك الشئ أو وجوها واعتبارات منه .فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث أنها ماهية حقيقية "تعريف حقيقي" يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو لبعضها أو بالعرضيات أو بالمركبات منهما .و تعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بإزائه تعريف إسمي يفيد تبين ما وضع الإسم بإزائه بلفظ أشهر كقولنا "الغضنفر الأسد "أو بلفظ يشمل على تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالا كقولنا الأصل : ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون إلا إسميا ، إذ لا حقائق لها ، بل لها مفهومات . وتعريف الموجودات قد يكون إسميا ، وقد يكون حقيقيا ، إذ لها مفهومات وحقائق" .

تشریح:

مذکورہ تمہید کے بعد فرماتے ہیں کہ جب بھی واضع کسی شئ کے مقابلے میں اسم وضع کرتا ہے تو ضرور واضع کے ذہن میں کوئی مفہوم ہو گا جس کے مد مقابل اسم وضع کر رہا ہے، اب اس مفہوم مُتَعَقَّل کا خارج و

نفس الامر میں وجود ہے یا نہیں .اگر ہے (مثلاً حیوان ناطق بشکل زید عمر بکر کے خارج ونفس الامر میں موجود ہے) تو اس اعتبار سے جو تعریف ہوگی وہ ''تعریف حقیقی'' کہلائے گی خواہ ذاتیات کے ساتھ کی جائے یا عرضیات کے ساتھ یا ذاتیات وعرضیات دونوں کے ساتھ مطلب یہ کہ حد تام و ناقص اور رسم تام و ناقص سبھی اقسام تعریف کے ہو سکتے ہیں اور اگر اس مفہوم متعقل کا خارج میں وجود نہیں یا ہے لیکن محض مفہوم ہونے کی حیثیت سے تعریف کی جائے تو اس اعتبار سے جو تعریف ہوگی وہ ''تعریف اسمی'' کہلائے گی جس میں شئی کی صرف وضاحت مقصود ہوتی ہے جس طرح کہ "الغضنفر "مشکل غیر معروف لفظ تھا اس کی معروف لفظ "أسد " کے ساتھ تعریف کی جائے یا "أصل " کا لفظ مجمل تھا "ما يبتنى عليه غيره " سے تعریف کر کے اس کی قدرے تفصیل کر دی گئی یہ دونوں قسم کی تعریفیں اسمی ہیں ۔پس معلوم ہوا کہ معدومات کی ہمیشہ تعریف اسمی ہوگی کیونکہ ان کے حقائق نہیں ہوتے بلکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں ،جیسے :عنقاء اور موجودات ۔انسان وغیرہ ان کی کبھی تعریف حقیقی ہوگی اور کبھی اسمی کیونکہ ان کے حقائق متأصلہ وثابتہ فی نفس الامر بھی ہوتے ہیں اس حیثیت سے تعریف حقیقی ہوگی اور محض مفہومات بھی ہو سکتے ہیں اور اس حیثیت سے تعریف اسمی ہوگی۔

قال الشارح : " فإن قلت : ظاهر عبارته مشعر بأن تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي ألبته ، كـ ـا أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي ألبته .قلت : في العدول عن ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية الحقيقية توخذ من حيث أنها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الأمر . و تعريفها بهذا الاعتبار حقيقي ألبته لأنه جواب "لما "التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن "هل البسيطة "الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن " ما " التي لطلب تفسير الإسم وبيان مفهومه . وقد توخذ من حيث أنها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الإسم و تعريفها بهذ الاعتبار اسمي ألبتة لأنه جواب عن " ما " التي لطلب مفهوم الإسم و متعقل الواضع. وهذاالتعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة ، وقد يكون غيرها . وهذا صرحو ا بأنه قديتحد التعريف الاسمي والحقيقي إلا أنه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا ، وبعد العلم بوجود الشيء ينقلب

حقیقیا، مثلا : تعریف المثلث فی مبادئ المهندسة بشکل یحیط به ثلثة أضلاع تعریف اسمی، وبعد الدلالة علی وجوده یصیر هو بعینه تعریف حقیقیا".

لغوی تحقیق:

ماحقیقۃ، ماشارحہ اورہل بسیطہ یہ تینوں ادوات استفہام ہیں۔ان کے مابین فرق یہ ہے کہ "ماحقیقۃ" کے ذریعہ چیز کی حقیقت و ماہیت کا سوال کیا جاتا ہے، ماشارحہ کے ذریعہ چیز کے مفہوم اور معنی کی وضاحت طلب کی جاتی ہے۔ہل بسیطہ کے ذریعے چیز کے وجود کا سوال کیا جاتا ہے۔ان میں ترتیب یوں ہوتی ہے کہ اولا ماشارحہ کے ساتھ کسی چیز کی وضاحت طلب کی جاتی ہے پھر دوسرے نمبر پر ہل بسیطہ کے ذریعہ چیز کا وجود معلوم کیا جاتا ہے، وجود معلوم ہونے کے بعد چیز کی حقیقت کا سوال ماحقیقیہ کے ذریعہ کیا جاتا ہے مثلا: کسی نے سوال کیا ما الانسان ؟ یعنی اس کی وضاحت کرو ہم نے مثلا جواب دیا إنه ضاحك كاتب پھر سوال ہوگا هل الانسان موجود؟ ہم نے کہا نعم موجود پھر سوال ہوگا ما الانسان؟ یعنی اس کی حقیقت کیا ہے؟ ہم نے جواب دیا إنه حیوان ناطق ۔

تشریح:

یہاں سے ایک سوال اور جواب کا بیان ہے۔سوال یہ ہے کہ آپ کی تحقیق اور ماتن کی تحقیق میں تعارض ہے، وہ اس طرح کہ ماتن کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تعریفِ حقیقی ماہیتِ حقیقی کی ہوتی ہے اور تعریفِ اسمی ماہیتِ اعتباری کی ہوتی ہے، حالانکہ آپ نے یہ تحقیق بیان کی ہے کہ کبھی مختلف حیثیات سے ماہیت حقیقی کی تعریف حقیقی و تعریف اسمی دونوں ہوسکتی ہیں جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا ہے تو آپ کی تحقیق اور مصنف کی بات میں تعارض ہوگیا۔

جواب:

مصنف کی ظاہر عبارت سے عدول کرنے کی گنجائش ہے۔ماتن کا مطلب یہ تھا کہ اکثر اوقات ماہیتِ حقیقی کی تعریف حقیقی ہوتی ہے اگر کسی حیثیت سے اس کی تعریف اسمی ہوجائے تو مصنف کو اس سے انکار نہیں

إلا أن التحقیق ...إلخ بلکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ تعریف حقیقی اور اسمی متحد بالذات متغائر بالاعتبار

ہیں۔اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ماہیت حقیقیہ کو کبھی بایں حیثیت لیا جاتا ہے کہ یہ ماہیت متأصلہ ثابتہ فی نفس الامر ہےاس اعتبار سے اگر اس کی تعریف کی جائے تو وہ تعریف حقیقی کہلائے گی، کیونکہ یہ ماحقیقیہ کے جواب میں آتی ہے اور ماحقیقیہ، ہل بسیطہ سے متأخر ہوتا ہے اور ہل بسیطہ، ماشارحہ سے مؤخر ہوتا ہے جیسا کہ تمہید میں عرض کیا گیا ہے۔اور کبھی ماہیت حقیقیہ کو اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ واضع کا متعقل ومتصور ہے، اس اعتبار سے جو تعریف کی جائے گی وہ تعریف اسمی کہلائے گی، کیونکہ یہ ماشارحہ کے جواب میں آتی ہے بہر کیف علماء کی تصریحات موجود ہیں کہ جب تک شئی کے وجود کا علم نہ ہو اور اس کی تعریف کی جائے تو یہ تعریف اسمی ہوگی اور اگر اس کا وجود معلوم ہو جائے تو اب وہی بعینہ تعریف حقیقی ہوگی، مثلاً: علم الہندسہ میں مثلث کی تعریف کی جاتی ہے شکل یحیط به ثلث اضلاع یعنی ایسی شکل جس کو تین خطوط نے گھیرا ہوا ہو یہ تعریف اسمی ہے لیکن جب اس پر اقلیدس میں دلائل پیش کر کے اس کے وجود کو ثابت کیا جاتا ہے تو بعینہ یہی تعریف حقیقی ہو جاتی ہے تو نتیجہ نکلا کہ تعریف حقیقی و اسمی متحد بالذات ومتغائر بالاعتبار ہیں۔

قال الشارح : " وشرط لكلا التعريفين أى : الحقيقى ، والاسمى الطرد و العكس .أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم: كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه وأما العكس فأخذ بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها ، كما يقال كل انسان ضاحك و بالعكس أى كل ضاحك إنسان و كل إنسان حيوان ولا عكس أ ى :ليس كل حيوان إنسان ، فلهذا قال : أ ى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد ، والعكس حكما كليا بالحد على المحدود . وبعضهم أخذه من أن عكس الاثبات نفى ، وفسره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أى: كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد ، وهو أن يكون الحد جامعا لأفراد المحدود كلها " .

تشریح:

علامہ ماتن نے فرمایا کہ تعریف خواہ حقیقی ہو یا اسمی دونوں کے لیے طرد وعکس شرط ہے۔اب یہاں سے علامہ تفتازانی طرد اور عکس کا معنی ومطلب بیان کرنا چاہتے ہیں۔اصل بات یہ ہے کہ معرِّف اور معرَّف کے درمیان مساوات شرط ہے، کیونکہ اگر تعریف معرَّف سے عام ہوگی تو تعریف مانع نہ رہے گی اور اگر تعریف معرَّف سے خاص ہوگی تو جامع نہ رہے گی جبکہ تعریف کا جامع ومانع ہونا دونوں ضروری ہیں،مثال کے طور پر انسان کی اگر تعریف "حیوان" سے کی جائے تو مانع نہ ہوگی لدخول الفرس اور اگر انسان کی تعریف کاتب بالفعل کے ساتھ کی جائے تو جامع نہ ہوگی لخروج الکاتب بالقوۃ اب اس تمہید کے بعد سمجھیں کہ طرد کا مطلب یہ ہے کہ تعریف عام نہ ہو یعنی جن افراد پر حد سچی آتی ہے محدود بھی سچا آئے۔اگر محدود سچا نہ آئے گا تو حد عام ہو جائے گی اور دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔تو گویا کہ یوں کہہ سکتے ہیں کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود یا کلما وجد الحد وجد المحدود مطلب دونوں قضیوں کا ایک ہے۔اطراد کے ساتھ تعریف مانع ہو جاتی ہے۔

أما العکس فأخذہ بعضھم ...إلخ : یہاں پر بعض سے مراد اہل عرف (مناطقہ) ہیں مناطقہ کے نزدیک عکس کا معنی کلیت و جزئیت کو اپنے حال پر برقرار رکھتے ہوئے موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع بنا دینا ہے، جیسے: کل ضاحك إنسان و کل إنسان ضاحك اور کل إنسان حیوان و لا عکس یعنی لیس کل حیوان إنسان کیونکہ موجبہ کلیہ کا عکس ہمیشہ موجبہ کلیہ درست نہیں آتا بہر کیف ان حضرات کے نزدیک عکس سے مراد طرد کا عکس ہے، یعنی کل ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد . جس کا مطلب یہ ہے کہ جن افراد پر محدود سچا آئے حد بھی سچی آئے اگر حد سچی نہ آئے گی تو تعریف جامع نہ رہے گی جو کہ ایک قسم کی خرابی ہے۔

وبعضھم أخذہ ...إلخ : دوسرے بعض حضرات کہتے ہیں کہ عکس کا لغوی معنی مراد ہے یعنی الٹنا اور برعکس کرنا تو طرد میں اثبات تھا اس کا الٹ یہ ہے کہ نفی بن جائے، یعنی کلما انتفی الحد انتفی المحدود یہی فرق ہے حد اور خاصہ کے درمیان۔حد جامع ومانع ہوتی ہے بخلاف خاصہ کے وہ مطرد (مانع) ہوتا ہے لیکن منعکس (جامع) نہیں ہوتا، مثلاً الف لام اسم کا خاصہ ہے اب یوں کہہ سکتے ہیں کل

مـادخـلـه لام التـعـريف فهو اسم ولا تقول كلما لم يدخله اللام فهو ليس باسم . جیسا کہ ضمائر اسماء ہیں لیکن ان پر الف لام داخل نہیں ہوتی حاصل کلام یہ ہے مناطقہ اور نحاۃ کا صرف تعبیری اختلاف ہے وگرنہ مطلب ایک ہے کہ تعریف جامع للافراد ہو۔

قـال الشـارح : " قـولـه : ولا شك أن تعريف الأصل تعريف اسمي لأنه تبين أن لفظ الأصـل فـي اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغيرعليه ، أو احتيـاج الـغيـر اليـه . وهـذا لا دخـل له في بيان فساد التعريف إذ عدم الاطراد مفسد له اسـميـا كـان أو غيره. ففي الحملة تعريف الأصل."بالمحتاج إليه " غير مطرد إذ لا يصدق أن كـل محتاج إليه أصل ، لأن ما يحتاج اليه الشيء إما داخل فيه أو خارج عنه . والأولى : أن يـكـون وجـود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كـالهيئة السـريـرية لـه والثاني: إن كان ما منهالشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير ، وإن ما لأجـلـه الشيء فهـو الغاية كالجلوس على السرير ، وإلا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الـخشـب ونـحـو ذلك فهذه خمسة أقسام للمحتاج إليه لا يطلق لفظ الأصل لغة إلا على واحـد مـنهـا ، وهو المادة كما يقال : أصل هذالسرير خشب كذا .والأربعة الباقية يصدق عـلـى كـل واحـد مـنها أنه محتاج إليه ولا يصدق عليه أنه أصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا " .

تشریح:

ہر مرکب میں چار علل ہوتی ہیں۔ مادی، صوری، غائی اور فاعلی

وجہ حصر مع تعریف یوں ہے کہ علت معلول میں داخل ہوگی یا خارج؟

اگر داخل ہے تو پھر دیکھیں گے کہ معلول کا وجود اس علت سے بالقوۃ ہے یا بالفعل؟

اگر بالقوۃ ہے تو اس کو علت مادی کہتے ہیں جس طرح لکڑی تخت کے لیے علت مادی ہے تخت کا وجود اس سے تیار ہوسکتا ہے۔

اور اگر معلول کا وجود اس سے بالفعل ہے تو اس کو علت صوری کہتے ہیں جس طرح تخت کی ہیئت

تیار شدہ۔

اگر علت معلول سے خارج ہے تو دیکھیں گے کہ معلول کا وجود اس سے ہے یا اس کے لیے؟

اگر اس سے ہے تو علت فاعلی ہے جس طرح ترکھان (کاریگر) تخت بناتا ہے اور تخت کا وجود اس سے ہے۔

اور اگر معلول کا وجود اس کے لیے ہے تو علت غائی جس طرح تخت پر بیٹھنا اس کی غایت مقصودہ ہے

اگر ان مذکورہ صورتوں میں سے کوئی بھی نہیں، لیکن معلول کا وجود اس پر موقوف ہے تو ان کو شروط کہتے ہیں۔ جیسے کہ وہ اوزار جس سے لکڑی کو تراشا اور کاٹا جائے یا لکڑی کے اندر قابلیت جس کی وجہ سے تخت بن سکے کیونکہ بعض لکڑیاں نا قابل (بیکار) ہوتی ہیں جن سے کوئی چیز تیار نہیں ہوسکتی۔

ابتداء میں ایک تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ اصل مرکب اعتباری ہے کیونکہ لغت میں اصل ایسی شئ کو کہا جاتا ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہوتی ہے بقول امام رازی جس کی طرف غیر محتاج ہو بہر صورت جو بھی تعریف لی جائے، تعریف اسمی ہوگی، کیونکہ اعتباری شی کی تعریف اسمی کہلاتی ہے۔ یہ بات یاد رکھیں کہ تعریف کا اسمی ہونا یہ کوئی خرابی کی چیز نہیں بلکہ اصل خرابی تعریف کا مانع نہ ہونا ہے چنانچہ امام رازی نے جو اصل کی تعریف المحتاج إليه سے کی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ یہ مانع نہیں مثلاً علت مادی، صوری، فاعلی، غائی اور شروط (جن کی تعریفات گزر چکی ہیں) یہ سب کی سب محتاج الیہ ہیں مگر اصل کا لفظ ماسوائے مادہ کے اور کسی پر بھی نہیں بولا جاتا تعریف سچی آجائے لیکن معرف سچا نہ آئے یہ تعریف مانع نہ ہوئی۔

قال الشارح : " وههنا بحث من وجوه: الأول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما في الاسمي ، فإن كتب اللغةمشحونة بتفسير الألفاظ بما هو أعم من مفهوماتها ، فقد صرح المحققون بأن التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم بحيث لا تفيد الامتياز إلا عن بعض ما عدا المحدود ، فإن الغرض من تفسير الشئ قديكون تمييزه عن شئ معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عن كما إذا قصد التمييز بين الأصل والفرع فيفسر الأول بالمحتاج إليه ، والثاني بالمحتاج " .

تشریح:

یہاں سے شارح ماتن پر مختلف اعتبارات سے اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔اعتراض اول کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا کہنا تعریف کا مانع ہونا شرط ہے ہم یہ شرط تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ مطلق تعریفات بالعموم اور تعریف اسمی کا بالخصوص مانع ہونا ضروری نہیں کیونکہ لغت کی کتابیں جن میں الفاظ کی تعریفات اسمی ہوا کرتی ہیں اس قسم کی تعریفات سے پُر ہیں کہ لفظ خاص ہو اور اس کی تعریف عام ہو مثلا کہا جاتا ہے السعدانة نبت کہ سعدانة ایک بوٹی ہے یہاں سعدانة خاص بوٹی ہے لیکن اس کی تشریح نبت سے کی جاتی ہے جس کا معنٰی ہے بوٹی۔مزید یہ کہ محققین کی تصریحات موجود ہیں کہ تعریف ناقص (حد ناقص) اعم کے ساتھ کی جاسکتی ہے کیونکہ کبھی کبھی ایک چیز کو بعض مـاعَدَا (بعض چیزوں) سے امتیاز کرنا مقصود ہوتا ہے، تاکہ سامع کے ذہن میں کسی انداز سے بیٹھ جائے، دجیسے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق سامع کو ذہن نشین کرانا مقصود ہو تو کہا جاتا ہے"الاصل "المحتاج اليه "والفرع "هو المحتاج۔ چونکہ یہاں پر اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنا مقصود تھا وہ حاصل ہو چکا ہے جمیع ماعدا سے امتیاز مقصود نہیں تاکہ تعریف کے غیر مانع ہونے کا اعتراض کیا جائے۔خلاصہ یہ کہ امام رازی کی تعریف قابل اعتراض نہیں ہوسکتی ماتن کی طرف سے مختصرا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ماتن نے جمہور کا مسلک اختیار کیا ہے اور جمہور کے نزدیک تعریف کا مانع ہونا شرط ہے۔دوسری بات یہ کہ ماتن نے امام رازی کی تعریف کو بالکل غلط تو نہیں کہا بلکہ یہ کہا کہ اولی یہ تھا کہ تعریف مانع ہوتی۔

قال الشارح : " الثانی عدم منع صدق الأصل علی الفاعل کیف والفعل مترتب علیه ، ومستند إلیه ولا معنی للابتناء إلا ذلك " .

شرح:

دوسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی تعریف بھی تو مانع نہیں اس لیے کہ آپ نے اصل کی تعریف "ما يبتنى عليه غيره " کے ساتھ کی ہے جبکہ فاعل پر بھی فعل مرتب ہوتا ہے اور اس کی طرف منسوب ہوتا ہے یہی تو "ابتناء الغير " کا مطلب ہے،لہذا آپ کی تعریف بھی فاعل پر صادق آ گئی، حالانکہ ماسوائے مادہ کے اور کسی چیز کو بھی اصل نہیں کہا جاتا۔ماتن کی طرف سے اس اعتراض کا جواب دیا

جاسکتا ہے کہ اصل کی تعریف میں ابتناء سے مراد ابتناء اساسی ہے نہ کہ ابتناء تاثیری۔فاعل پر فعل کا ترتب تو بلا شک ہوتا ہے لیکن فاعل اس کے لیے بنیاد نہیں بنتا بلکہ مؤثر ہوتا ہے مزید تفصیلات متعلقہ حاشیہ میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

قال الشارح :" الثالث أن كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الأصالة والتبعية من الجانبين يدل على أن كل محتاج إليه فهو أصل " .

تشریح:

تیسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے باب المجاز میں جہاں جانبین سے استعارہ مراد لینے پر بحث کی ہے تو وہاں پر أصل کا معنی المحتاج إليه کے ساتھ کیا ہے تو پھر امام رازی پر اس تعریف کے اختیار کرنے پر کیوں اعتراض کر رہے ہیں؟ ماتن کی جانب سے اس اعتراض کا یوں جواب دیا جاسکتا ہے کہ ماتن چونکہ وہاں پر حقیقت اور مجاز کے مابین فرق مخاطب کو سمجھانا چاہا ہے، اس وقتی مجبوری کی بناء پر أصل کا معنی محتاج إليه اور فرع کا محتاج کے ساتھ کیا ہے اور یہ مطلب نہیں کہ مصنف کے نزدیک مطلقا اصل کی یہی تعریف ہے۔

قال الشارح: " الرابع أنا إذا قلنا : الفكر ترتيب أمور معلومة، فلا شك أن الأمور المعلومة مادة للفكر، وأصل له مع أن ابتناء الفكر عليها ليس حسيا، وهو ظاهر، ولا عقليا بتفسير المصنف ، وهو ترتب الحكم على دليله" .

تشریح:

چوتھے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح امام رازی کی تعریف قابل اعتراض ہے آپ کی تعریف پر بھی اعتراض وارد ہے۔وہ یہ کہ آپ کی تعریف جامع نہیں، کیونکہ فکر،امور معلومہ ترتیب دینے کا کام ہے۔امور معلومہ فکر کے لیے مادہ ہوئے، حالانکہ یہاں پر فکر کا امور معلومہ پر نہ تو ابتناء حسی پایا جاتا ہے چنانچہ وہ ظاہر ہے، کیونکہ ابتناء حسی کا مطلب یہ تھا کہ ایک شی نیچے رکھی ہوئی محسوس ہو اور دوسری اس کے اوپر ہو یہاں ایسا نہیں۔اس طرح ابتناء عقلی جس کا مطلب مصنف نے بیان کیا تھا کترتب الحكم على دليله وہ بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ فکر جدا چیز ہے اور حکم شی جدا لہذا فکر پر ابتناء عقلی کی تعریف

صادق نہیں آتی۔ ماتن کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہاں پر ابتناء عقلی پایا جاتا ہے کیونکہ کترتب الحکم علی دلیله ابتناء عقلی کی تعریف نہ تھی بلکہ ایک مثال تھی۔ابتناء عقلی کا مفہوم بڑا وسیع اور عام ہے، جس کی تفصیل ابتناء عقلی اور حسی کی بحث میں گذر چکی ہے۔

قال الشارح : " قوله " والفقه "نقل للمضاف تعريفين مقبولا ، ومزيفا، وللمضاف اليه تعريفين . صرح بتزييف أحدهما دون الآخر ، ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا . فالأول معرفة النفس مالها وما عليها . ويجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه ، لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وأن يريد النفس الإنسانية ، ومعها الخطاب وإنما البدن آلة ، وفسر المعرفة بإدراك الجزئيات عن دليل والقيد الآخر لا دلالة عليه أصلا لا لغةً ، ولا اصطلاحاً.

لغوی تحقیق:

"مزیفا":ضعیف کمزور" تزییف ":کمزور قرار دینا" نفس انسانیه ":روح۔

تشریح:

علامہ تفتازانی متن کی تشریح وتوضیح کرنا چاہتے ہیں ماتن نے کہا تھا کہ ہم اصول الفقہ کی تعریف اضافی بیان کریں گے، چنانچہ ماتن نے اصل کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) امام رازی کی جانب سے المحتاج اليه جس کو ماتن نے ضعیف قرار دیا ہے (۲) ما يبتنى عليه غيره جس کو ماتن مقبول اور مختار کہا ہے فقہ کی ماتن نے تین تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) معرفة النفس مالها وما عليها یہ تعریف امام ابو حنیفہ سے منقول ہے ماتن اس تعریف کی تردید سے خاموش ہیں (۲) بعض اشاعرہ کی جانب سے هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلة ۔ اس تعریف کو ماتن نے ضعیف قرار دیا ہے، جس کی تفصیلات عنقریب آرہی ہیں (۳) اپنی طرف سے تعریف پیش کی ہے جو کہ عند المصنف مختار ہے هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الإجماع عليه من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح .امام ابوحنیفہ سے نقل شدہ تعریف معرفة النفس ما لها وما عليها کی شارح تشریح کرنا چاہتے ہیں کہ نفس میں دو احتمال ہیں (۱) بدن مراد ہو ، کیونکہ اکثر بیشتر احکام کا تعلق بدن سے ہوتا ہے اور بدن کے ذریعہ ہی کوئی کام کیا جاتا ہے مثلاً نماز، روزہ

،حج اورزکوۃ وغیرہ (۲) روح مراد ہو کیونکہ اصل خطاب باری تعالی روح کو ہوتا ہے اور روح کو مکلّف بنایا گیا ہے، بدن تو آلہ اور نوکر ہے لفظ معرفة کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معرفة کا معنی ہے إدراك الجزئيات یعنی کسی خاص جزئی کا معلوم کرنا، مثلا: زید کا علم آ گیا یہ معرفۃ ہے بخلاف کلیات کے علم آ جانے کے اس کو علم کہا جاتا ہے باقی ماتن نے جو عن دلیل کی قید بڑھائی ہے یہ بلا دلیل ہے یہ نہ لغت میں ہے اور نہ اصطلاح، لہذا قید حذف کر دینی چاہیے معرفة کا معنی إدراك الجزئيات ہے بس۔

قال الشارح :" وذهب في قوله " ما لها وما عليها " إلى ما يقال :أن " اللام" للانتفاع و" على " للتضرر . وقيدهما بالأخروي احترازا عما ينتفع به ، أو يتضرر منه في الدنيا من اللذات والآلام . والمشعر بهذالقيد شهرة أن الفقه من العلوم الدينية ـفذكر لهما على هذالتقدير ثلثة معان ، ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة .ثلاثة منها تشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف ، واثنان لا يشملا نها كلها .

تشریح:

یہاں سے علامہ تفتازانی امام ابوحنیفہ سے منقول فقہ کی تعریف میں لفظ ما لها وما عليها کی تشریح وتوضیح کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تشریح درحقیقت ماتن نے بیان کر ہی دی ہے۔ صرف اس کی نوک پلک سنوارنا چاہتے ہیں۔ شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے "مالها" کی لام انتفاع کے لیے بنایا ہے اور ما عليها میں على ضرر کیے لیے بنایا ہے، پھر ضرر اور نفع سے مراد اخروی لیا ہے جس کا قرینہ فقہ ہے کیونکہ فقہ علوم اخرویہ میں سے ہے تو اس اعتبار سے کل پانچ صوتیں بنی

(۱) نفع سے مراد ثواب ہو اور ضرر سے عقاب۔

(۲) نفع سے مراد عدم عقاب کیونکہ انسان اخروی سزا سے بچ جائے تو یہ بھی ایک قسم کا نفع ہے اور ضرر سے مراد عقاب ہو۔

(۳) نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب۔

(۴) مالها سے مراد ما يجوز اور ما عليها سے مراد ما يجب ۔

(۵) مالها سے مراد ما يجوز اور ماعليها سے مراد ما يحرم ۔

یہ کل پانچ صورتیں ہوئیں ان میں سے تین یعنی دوسری، تیسری، پانچویں صورتیں اشمل ہیں، جو کہ مکلفین کے بارے اقسام جن کی تفصیل آتی ہے سب کو شامل ہیں۔ دو یعنی پہلی اور چوتھی غیر اشمل ہیں یہ تو پانچوں صورتوں کا بالا جمال خلاصہ ہوا لیکن جو شائقین مذکورہ کی تفصیل جاننا چاہیں ہم ان کے لیے ایک نقشہ حسب ذیل لکھ دیتے ہیں۔

پہلی صورت:

(مالھا) سے مراد ثواب اور (ما علیھا) سے مراد عقاب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرنا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	ثواب	عقاب
۲	مندوب	ثواب	واسطہ
۳	مباح	واسطہ	واسطہ
٤	مکروہ تنزیہی	واسطہ	واسطہ
۵	مکروہ تحریمی	عقاب	واسطہ
٦	حرام	عقاب	واسطہ

نوٹ: اس میں چوتھی صورت غیر اشمل ہے۔

دوسری صورت:

(مالھا) سے مراد عدم عقاب اور (ما علیھا) سے مراد عقاب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرنا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	عدم عقاب	عقاب
۲	مندوب	عدم عقاب	عدم عقاب
۳	مباح	عدم عقاب	عدم عقاب
٤	مکروہ تنزیہی	عدم عقاب	عدم عقاب
۵	مکروہ تحریمی	عقاب	عدم عقاب

٦	حرام	عقاب	عدم عقاب

نوٹ:اس میں چوتھی صورت اشمل ہے۔

تیسری صورت:

(ما لها) سے مراد ثواب اور (ما علیها) سے مراد عدم ثواب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل(کرنا)	ترک(چھوڑنا)
١	واجب	ثواب	عدم ثواب
٢	مندوب	ثواب	عدم ثواب
٣	مباح	عدم ثواب	عدم ثواب
٤	مکروہ تنزیہی	عدم ثواب	عدم ثواب
٥	مکروہ تحریمی	عدم ثواب	عدم ثواب
٦	حرام	عدم ثواب	عدم ثواب

نوٹ:اس میں تیسری صورت اشمل ہے۔

چوتھی صورت:

(ما لها) سے مراد جائز اور (ما علیها) سے مراد واجب ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل(کرنا)	ترک(چھوڑنا)
١	واجب	واجب	واسطہ
٢	مندوب	جائز	جائز
٣	مباح	مباح	جائز
٤	مکروہ تنزیہی	جائز	جائز
٥	مکروہ تحریمی	واسطہ	واجب
٦	حرام	واسطہ	واجب

نوٹ:اس میں چوتھی صورت غیر اشمل ہے۔

پانچویں صورت:

(ما لها) سے مراد جائز اور (ما علیها) سے مراد حرام ہے۔

نمبر شمار	احکام	فعل (کرنا)	ترک (چھوڑنا)
۱	واجب	جائز	حرام
۲	مندوب	جائز	جائز
۳	مباح	جائز	جائز
٤	مکروہ تحریمی	جائز	جائز
۵	مکروہ تحریمی	حرام	جائز
٦	حرام	حرام	جائز

نوٹ:اس میں چوتھی صورت اشمل ہے۔

قال الشارح : " والأقسام اثنا عشر ،لأن ما ياتى به المكلف إن تساوى فعله وتركه ، فمباح وإلا فإن كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب، وبدونه مندوب وإن كان تكره أولى ،فمع المنع عن الفعل بدليل قطعى حرام ، و بدليل ظنى مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيهه۔ هذا على رأى محمد، وهو المناسب ههنا ، لأن المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله ، والمكروه تحريما مما لايجوز فعله ، بل يجب تركه ، كالحرام ـوهذ ا لا يصح على رأيهما وهو أن ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام ، وبدونه مكروه كراهة التنزيه إن كان إلى ا لحل أقرب ، بمعنى أنه لا يعاقب فاعله لكن ثياب تاركه أدنى ثواب . و كراهة التحريم إن كان الى الحرام أقرب ، بمعنى أن فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار " .

تشریح:

یہاں سے علامہ شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ہر مکلّف کے ساتھ تعلق رکھنے والے شریعت کے بارہ احکام کس طرح بنتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جو بندہ کام کرتا ہے یا تو ایسا ہوگا کہ اسکی دونوں جانب برابر ہوگی یعنی کرنا نہ کرنا دونوں جائز ہوں اسکو مباح کہتے ہیں، اگر اس کا کرنا اولی ہے تو پھر دیکھیں گے کہ اگر نہ کرنے سے منع کیا گیا ہے یعنی ضرور کرو تو اس کو واجب کہتے ہیں، اگر اس کا کرنا اولی لیکن چھوڑنا بھی جائز ہے تو اس کو مندوب کہتے ہیں، اگر اس کا ترک اولی ہے لیکن کرنے سے منع کیا گیا ہے تو اس کو حرام کہتے ہیں ،بشرطیکہ منع کرنے والی دلیل قطعی ہو اور اگر ظنی ہے تو اس کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں۔

حرام، مکروہ تحریمی، تنزیہی کی مذکورہ تعریفات امام محمد کے مطابق کی گئی ہیں چنانچہ مقام کے مناسب بھی یہی تعریف ہے، کیونکہ ماتن نے حرام اور مکروہ تحریمی کو لا یجوز میں داخل فرمایا ہے اور مکروہ تنزیہی کو یجوز میں امام محمد کے تعریفات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جبکہ شیخین نے کچھ اور طرح سے تعریف کی ہیں، وہ یہ ہے کہ اگر اس کا ترک اولی ہو لیکن اس کے کرنے سے منع کیا گیا ہو، پھر دیکھیں گے کہ اگر حرام کے زیادہ قریب ہے تو اس کو مکروہ تحریمی کہیں گے اور اگر حلال کے زیادہ قریب ہے تو اس کو مکروہ تنزیہی کہیں گے۔ ان حضرات نے مکروہ تحریمی کو تقریبا یجوز میں داخل کیا ہے اور مکروہ تحریمی کے کرنے سے کوئی بڑی سزا یعنی عقوبت بالنار نہ ہوگی بلکہ سرزنش یا سفارش سے محرومی کا سامنا کرنا پڑے گا۔

قال الشارح :" ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا ، لأن استعماله بهذ المعنى شائع عندهم ، كقولهم الزكاة واجبة ، والحج واجب ، بخلاف إطلاق الحرام على المكروه تحريما . والمرادبالمندوب ما يشمل السنة ، والنفل ، فصارت الأقسام ستة .ولكل منها طرفان :فعل أي إيقاع على ما هو المعنى المصدري ، وترك أي عدم فعل فتصير اثنتي عشر " .

تشریح:

یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ آپ نے فرمایا شرعی احکام کل بارہ ہیں حالانکہ ابھی تک کچھ اور باقی ہیں جن کو آپ نے شمار نہیں کیا مثلا فرض، نفل اور سنت وغیرہ۔

جواب یہ ہے کہ واجب سے عام مراد ہے جس کو کرنا ضروری ہو، چاہے دلیل قطعی کے ساتھ ہو یا

ظنی کے ساتھ۔ اس عمومی معنی کے لفظ سے واجب کا اطلاق فرض پر کیا جاتا ہے جبکہ حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر عام طور پر نہیں کیا جاتا، اس لیے ان کو الگ الگ اعتبار کیا جاتا ہے مثلا کہا جاتا ہے الزکوۃ واجبۃ یاالحج واجب حالانکہ حج اور زکوۃ فرض ہیں۔ اسی طرح مندوب سے مراد عام معنی ہے جو کہ نفل وسنت سب کو شامل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب شرعی احکام کل چھ ہوئے واجب، مندوب، حرام، مباح، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور ہر ایک کے دو پہلو ہیں کرنا اور نہ کرنا تو اس طرح ڈبل ہو کر بارہ قسم ہو گئے۔

قال الشارح: " والمراد ما ياتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التى تسمى صلاة والحالة التى تسمى صوما، ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف، و طرف فعله إيقاعه، وطرف تركه عدم إيقاعه، والأمور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما، وإن كانت فى الحقيقة من صفات الفعل خاصة إلاأنها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام، وعدم مباشرة الحرام واجب هو المراد ههنا .

تشریح:

یہاں سے شارح ایک تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم نے جو ہر کام کے دو پہلو بیان کیے ہیں: ایک جانب فعل، دوسرا ترک پھر فعل کے دو معنی ہیں ایک مصدری معنی یعنی کردن (کام کا کرنا) دوسرا حاصل مصدر یعنی وہ ہیئت جو کام کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے، مثلا: کھڑے ہونے کے بعد ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے جس کو قیام کہتے ہیں یا نماز ادا کرنے کے بعد ایک شکل حاصل ہوتی ہے جس کو صلوۃ وصوم کہتے ہیں یہاں پر فعل سے یہی آخری معنی مراد ہیں اسی طرح ترک سے مراد بھی اسی کیفیت و ہیئت کا چھوڑنا مراد ہے نہ کہ محض نہ کرنا جو کہ ایک معنی مصدری ہے۔

والأمور المذكورة ...الخ سے ایک دوسری تحقیق بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا دفعیہ بھی ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مثلاً آپ نے واجب کی جو دو قسم بتلائی ہیں یعنی واجب کا کرنا اور نہ کرنا، حالانکہ نہ کرنا تو کوئی فعل نہیں جس کی وجوب صفت بن سکے کیونکہ وجوب حرمت فعل کی صفت بنتے ہیں تو اس عبارت سے جواب دیا کہ بلا شک درحقیقت وجوب وحرمت

فعل مکلف کی صفات ہیں مگر کبھی کبھی مجازاً عدم فعل پر بھی ان کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے واجب کا نہ کرنا حرام ہے یا حرام کا نہ کرنا واجب ہے، مثلاً: نماز کا نہ پڑھنا حرام ہے، یا سود کا نہ لینا واجب ہے۔

قال الشارح: "وإنما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر، إذ لو أريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلاً فعل الواجب بعينه".

تشریح:

یہاں سے ماتن کی تحقیق پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن نے ترک کا معنی "عدم الفعل" کیا ہے "کف النفس" کیوں نہ کیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ترک کا معنی کا کف النفس سے کیا جائے تو دوسری قسم علیحدہ نہیں بنتی۔ اس کی وضاحت ایک مثال سے سمجھیں مثلاً: زنا یہ حرام فعل ہے تو اس کے دو پہلو ہیں ایک زنا کا کرنا جو کہ حرام ہے، دوسرا پہلو اسباب مہیا ہوتے ہوئے زنا کا نہ کرنا ہے تو اسی طرح حرام کے دو پہلو نکلے ایک اس کا کرنا اور دوسرا نہ کرنا اگر ترک "کف النفس" کے معنی میں لیتے تو دوسری قسم نہ نکلتی کیونکہ ''کف'' کا معنی ہے بچتے رہنا اور ظاہر بات ہے کہ جب اسباب مہیا ہوں اسوقت زنا سے بچنا بعینہ فعل واجب ہے۔

قال الشارح: "فإن قلت أي حاجته إلى اعتبار الفعل والترك وجعل الأقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلا أعم من الفعل والترك ؟قلت: لأنه إذا قال: الواجب فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام، فلا بد من التفصيل المذكور".

تشریح:

یہاں سے ایک سوال اور اس کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہر ایک حکم شرعی کی جانبین یعنی فعل اور ترک کا اعتبار کر کے بارہ اقسام بنانے کی کیا ضرورت تھی؟ چھ قسم برقرار رکھے جاتے البتہ ان میں تعمیم کر دی جاتی مثلاً واجب میں تعمیم کر دی جاتی کہ خواہ واجب اس کا کرنا ہو یا چھوڑنا تو اس طرح تکثیر اقسام سے چھٹکارا حاصل ہو جاتا اس کا جواب یہ ہے کہ واجب کو یثاب علیہ میں داخل کیا گیا ہے حالانکہ واجب بمعنی عدم فعل الحرام یعنی حرام کو چھوڑے رکھنا اس پر کوئی ثواب نہیں اس لیے تفصیل مذکور

ضروری تھی۔

قال الشارح : ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الاتيان بالواجب يستحق به العقاب إلاأنه قد لا يعاقب بعفو من الله ، أو سهو من العبد ، أو نحو ذلك وباقی كلامه واضح .

تشریح:

یہاں سے ایک وضاحت پیش کرنا چاہتے ہیں کہ شریعت کا اصول تو یہ ہے کہ واجب کے نہ ادا کرنے پر عذاب ہوگا اس لیے مصنف نے ترک واجب کو یعاقب علیہ میں داخل فرمایا تھا لیکن اگر اللہ تعالیٰ معاف فرمادیں یا بندے کی سہو کی بناء پر عذاب نہ ہو تو اس اصول وضابطہ پر اثر نہ ہوگا جس طرح کہ دنیا کی حکومتوں کے ضوابط ہوتے ہیں کہ ایک جرم پر پھانسی وغیرہ کی سزا مقرر ہوتی لیکن کبھی کبھی مجرم کو معاف بھی کر دیا جاتا ہے تو اس سے ضابطے کی خلاف ورزی تصور نہیں کی جاتی بہر حال ماتن کی جو باتیں قابل وضاحت تھیں ہم نے ان پر تنبیہ کر دی اس کا باقی کلام ظاہر ہے۔

قال الشارح : "إلا أن فيه مباحث .الأول :أنه جعل ترك الحرام مما يثاب عليه ، ولا يعاقب .واعترض عليه: بأنه واجب ، والواجب يثاب عليه وفى التنزيل (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوىٰ)وجوابه: أن المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام وإلا لكان لكل واحد فى كل لحظه مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ، ونهى النفس كفها عن الحرام .وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عند تهيؤ الأسباب وميلان النفس إليه مما يثاب عليه ".

تشریح:

یہاں سے مصنف پر وارد والے چند اعتراضات کا جواب مقصود ہے پہلا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ترک حرام کے متعلق فرمایا تھا کہ " لایثاب علیہ ولا یعاقب علیہ "حالانکہ ترک زنا واجب ہے اور ہر واجب پر ثواب ہوتا ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿أما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى ...إلخ ﴾ یعنی جس نے اپنے رب کی پیشی کا خوف کرتے ہوئے اپنے نفس کو

حرام سے روکا اس کے لیے جنت کا ٹھکانا ہے تو اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ ترک حرام پر ثواب ملتا ہے تو مصنف نے کس طرح کہہ دیا کہ "لا یثاب و لا یعاقب"۔

جواب یہ ہے کہ مصنف کی بات درست ہے کہ حرام کے نہ کرنے پر ثواب نہیں ملتا، بلکہ واجب کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اگر حرام کے نہ کرنے پر ثواب ملتا رہتا تو ہمیں ایک لحظہ میں نا معلوم کتنے ثواب ملتے مثلاً ہم توضیح کا سبق پڑھ رہے ہیں اس وقت ہم نے زنا چھوڑا ہوا ہے اسی طرح چوری، ڈاکہ قتل غرضیکہ کئی افعال بد ترک کیے بیٹھے ہیں تو ہمیں اتنے سارے افعال کیے نہ کرنے پر کئی ثواب ملنے چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہاں البتہ ایک صورت ترک حرام کی ہے جو قرآن مجید کی آیت میں بیان کی گئی ہے اس پر ثواب ہے وہ ہے کہ حرام مثلاً زنا کے تمام تر اسباب حاصل ہو چکے ہیں: مزنیہ آمادہ ہے، کوئی دیکھنے والا نہیں اور جوانی و شباب بھی ہے اب ایک آدمی محض خدا کا خوف مد نظر رکھ کر زنا کو ترک کر دیتا ہے اس پر ثواب ہے لیکن یہ درحقیقت ترک حرام نہیں بلکہ فعل واجب ہے جس کو مصنف نے یثاب میں داخل فرمایا تھا جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک ہے "ترك الحرام" دوسرا "نهي النفس عند تهيأ الاسباب و ميلان النفس" یہ ایک مشکل ترین فعل ہے اس پر ثواب ہے پہلے پر ثواب نہیں۔

قال الشارح: "الثاني أن المراد بالجواز عدم منع الفعل و الترك على ما يناسب الإمكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام ليقابل الحرمة فإن قلت :إذا أريد بالجواز عدم منع الفعل و الترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام و المكروه تحريما و ترك ما سوى الواجب يجوز لها لأن ما سوى الحرام و المكروه تحريما يشمل الواجب مع أنه لا يجوز بهذالمعنى كذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام و المكروه تحريما مع أنه لا يجوز بهذ المعنى قلت : إذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليه" .

لغوی تحقیق:

امکان دو قسم پر ہے امکان خاص امکان عام۔ امکان خاص جس میں سلب ضرورت جانبین سے ہو یعنی اس کا کرنا نہ کرنا یا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہو کوئی جانب ضروری و واجب نہ ہو۔ امکان عام وہ ہے

جس میں سلب ضرورت ایک جانب سے ہو یعنی کرنا ضروری نہ ہو یا نہ کرنا ضروری نہ ہو۔ پھر امکان عام دو قسم پر ہے امکان عام مقید بجانب الوجود وہ ہے جس کا نہ ہونا ضروری نہ ہو باقی وجود ضروری ہو جیسے: واجب تعالیٰ یا نہ ہو جیسے ممکنات، امکان عام مقید بجانب العدم وہ ہے جس کا وجود (ہونا) ضروری نہ ہو باقی نہ ہونا ضروری ہو جیسے ممتنع اور حرام یا ضروری نہ ہو جیسے: ممکنات۔

تشریح:

اس دوسری بحث کو اگر تحقیق پر محمول کیا جائے تو سب سے بہتر ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ چوتھی اور پانچویں صورت "ما لها و ما عليها" میں "ما لها" سے دونوں صورتوں میں مراد جواز لیا تھا اور جواز بمعنی امکان کے ہے تو چوتھی صورت میں امکان (جواز) سے مراد امکان خاص ہوگا کیونکہ جواز اس معنی میں وجوب کو بھی شامل ہے اور اگر امکان عام مقید بجانب العدم ہو تو اس صورت میں ''حرام'' جواز میں داخل ہو جائے گا حالانکہ چوتھی صورت [مالها و ما عليها أي: ما يجوز لها و ما يجب عليها] میں فعل حرام واسطہ تھا کسی ایک صورت میں داخل نہ تھا معلوم ہوا کہ امکان خاص مراد ہے تاکہ "وجوب" کے مقابل ہو جائے علی ہذا القیاس پانچویں صورت (مالها و ما عليها اى: ما يجوز لها و ما يحرم عليها) میں امکان (جواز) سے مراد امکان عام مقید بجانب الوجود ہے کیونکہ اگر امکان عام مقید بجانب العدم مراد لیں گے تو اس وقت ''حرام'' جواز میں داخل ہو جائے گا اس لیے کہ جواز اس معنی میں حرام کو بھی شامل ہے لہذا تقابل نہ ہوگا اس طرح امکان خاص مراد لینا بھی صحیح نہیں کیونکہ اس وقت واجب "یجوز" میں داخل نہ ہو سکے گا تو یہ صورت غیر اشمل ہو جائے گی حالانکہ پانچویں صورت اشمل تھی۔

تنبیہ: لغوی تحقیق کے عنوان کے تحت بیان کردہ اصطلاحات بخوبی ذہن نشین کر لینے کے بعد انشاء اللہ خلاصہ بہت جلد سمجھ میں آ جائے گا اس کے بغیر مشکل ہے۔

فإن قلت ...إلخ: سے چوتھی صورت پر اعتراض ہے کہ آپ نے چوتھی صورت میں جواز بمعنی امکان خاص یعنی عدم منع الفعل و الترك مراد لیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مصنف نے فعل ما سوى الحرام و المكروه کو "یجوز" میں داخل کیا ہے حالانکہ فعل ما سوى الحرام فعل واجب کو بھی شامل ہے اور ظاہر ہے کہ فعل واجب اس معنی میں "یجوز" میں داخل نہیں اس طرح ترك ماسوى واجب جو کہ ترک حرام کو شامل ہے، اس کو "یجوز" میں داخل کیا تھا حالانکہ ترک حرام اس معنی ''یجوز

''میں کے [جو ابھی بیان ہوا ہے] اس میں داخل نہیں ہوسکتا۔

جواب:

اگرچہ فعل ما سوی الحرام والمکروہ اپنے عموم کی وجہ سے واجب کو بھی شامل ہے علی ہذا القیاس ترک ماسوی واجب اپنے عموم کی وجہ سے ترک حرام کو شامل ہے مگر اس کے "ما یجب علیھا "میں داخل ہونے کی تصریح اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ اپنے عموم پر نہیں بلکہ ان میں ایک وجہ کی تخصیص ہے پس فعل واجب اور ترک حرام کو "ما یجب" میں داخل کریں گے ان دو قسم کے علاوہ بقیہ اقسام "ما یجوز لھا "میں داخل رہیں گے فلا اشکال ۔

قال الشارح: "الثالث :" أن ما یحرم علیھا فی الوجه الخامس بمعنی المنع عن الفعل یشمل الحرام ، والمکروہ کراھة التحریم".

تشریح:

اس عبارت میں تیسرے اعتراض کا جواب ہے ۔سوال یہ ہے کہ پانچویں صورت اشمل تھی مصنف نے فرمایا تھا کہ سب اقسام کو شامل ہے حالانکہ مصنف کا دعوی شمول غلط ہے اس لیے کہ مکروہ تحریمی خارج ہے کیونکہ نہ تو وہ "یجوز" میں داخل کیا جاسکتا ہے جو کہ ظاہر ہے اور نہ "ما یحرم "میں کیونکہ حرام جدا چیز ہے اور مکروہ جدا۔

جواب یہ ہے کہ پانچویں صورت "ما یحرم " میں حرام کا معنی ہے: ''جس کا کرنا ممنوع ہو''۔ یہ اگر دلیل قطعی کے ساتھ ہے تو حرام اور اگر دلیل ظنی کے ساتھ ہو تو مکروہ تحریمی بہرحال "یحرم علیھا "دونوں قسموں کو شامل ہے۔

قال الشارح : الرابع : أن لیس المراد بمعرفة "ما لھا وما علیھا" تصورھما ، ولا تصدیق بثبوتھا لظھور أن لیس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغیرھا ، ولا عن التصدیق بوجودھا فی نفس الأمر ، بل المراد : معرفة أحکامھا من الوجوب وغیرھا، کالتصدیق بأن ھذا واجب ، وذالك حرام ، وإلیه الإشارة بقوله کوجوب الإیمان وأحکام الوجدانیات من الوجوب .ونحوہ تدرك بالدلیل یوثبوتھا فی نفس الأمر بالوجدان کما

فی العملیات یعرف وجوب الصلاۃ بالدلیل ووجودھا بالحس .

تشریح:

یہاں سے دو اشکال ہیں جن کا دفعیہ مقصود ہے۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ فقہ کی تعریف معرفۃ النفس ..الخ میں معرفت، علم کے مترادف ہے اور علم دو قسم پر تصور، تصدیق۔ معرفت سے مراد تصور لیتے ہو تو اس وقت لازم آتا ہے کہ جس شخص کو محض صوم وصلوۃ کا تصور ہو اس کو بھی فقیہ کہا جائے جو کہ بداہتاً غلط ہے اور اگر تصدیق مراد لیتے ہو تو بھی غلط ہے کیونکہ اس وقت لازم آئے گا کہ جس شخص کو صلوۃ وصوم کے موجود فی النفس الامر کی تصدیق حاصل ہو اس کو فقیہ کہا جائے حالانکہ یہ بھی غلط ہے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ آپ کے نزدیک معرفۃ النفس ...الخ کی تعریف وجدانیات (یعنی دل سے تعلق رکھنے والے احکام) مثلاً تواضع، سخا، شجاعت، خلوص اور نیت وغیرہ کو بھی شامل ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں کیونکہ معرفۃ کا معنی تھا ادراك عن دلیل جبکہ وجدانیات تو دل سے معلوم ہوتے ہیں نہ کہ دلیل سے۔

پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف مقدر ہے اصل میں تھا "معرفۃ احکام ما لھا وما علیھا". معرفت سے مراد تصدیق احکام ہے مثلاً ھذا واجب . ھذا حرام کما اشار الیہ المصنف کو جوب الایمان ۔ دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ وجدانیات کا ایک وجود شرعی ہے مثلاً وجوب سخا وحرمت بخل وہ تو دلیل سے معلوم ہوگا دوسرا ان کا وجود حسی وخارجی ہے وہ دل سے تعلق رکھتا ہے بلکہ عملیات کا بھی یہی حال ہے نماز وروزہ کا وجود شرعی یعنی وجوب تو دلیل سے معلوم ہوتا ہے البتہ وجود حسی و خارجی وہ حس یعنی بدن کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

قال الشارح : "ثم لا یخفی أن اعتراضہ علی التعریف الثانی بأنہ لا یجوز أن یراد بالأحکام کلھا ، ولا بعضھا المعین ، والمبھم .وأراد بعینھا ھھنا فیما لھا وما علیھا مع أن إطلاق اللفظ المحتمل للمعانی المتعددۃ مع عدم تعیین المراد بغیر مستحسن فی التعریفات .

تشریح:

یہاں سے ماتن پر اعتراض کرنا مقصود ہے کہ ماتن نے بعض شوافع کی فقہ کی تعریف ھو العلم بالأحکام العملیہ الشرعیۃ ...إلخ پر اعتراض کیا ہے کہ احکام سے مراد کل احکام ہیں، یا بعض معین، یا

بعض غیر معین حالانکہ یہ سب صورتیں غلط جن کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ بعینہ یہی اعتراض "مالها وما عليها" پر بھی ہوسکتا ہے کہ "مالها" سے کتنے احکام مراد ہیں؟ علاوہ ازیں "ما لها وما عليها" میں متعددہ توجیہات کا احتمال ہے جسکی تعیین کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں حالانکہ اس قسم کے مبہم المراد الفاظ تعریفات میں لانا غیر مستحسن ہوتے ہیں لہذا آپ کی بیان کردہ تعریف بھی جب مبہم اور غیر واضح ہے تو شوافع پر اعتراض کیوں؟ شارح کے اعتراض کا رد متعلقہ حاشیہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

قال الشارح : قوله : وقيل اعلم عرف أصحاب الشافعی الفقه "بأنه العلم بالأحكام الشرعيه العملية من أدلتها التفصيلة "وبيا ن ذلك أن متعلق العلم أما حكمه ،أو غيره. والحكم إما مأخوذ من الشرع أو لا . والماخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية عمل أولا . والعملى أما إن يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلى الذى نيط به الحكم أو لا . فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العلمية الحاصلة من أدلتها التفصيلة هو الفقه وخرج العلم بغير الأحكام من الذات والصفات ، والعلم بالأحكام الغير المأخوذ من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث ،أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة ، أو من الوضع والإصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى الاعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة ، والإيمان واجبا ، وخرج أيضا علم الله، علم جبرئيل ، والرسول عليه السلام ، كذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية .

تشریح:

یہاں سے بعض شوافع کی طرف سے فقہ کی تعریف نقل کر کے اس کا تجزیہ اور فوائد قیود بیان کرنا چاہتے ہیں تعریف یہ ہے "هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلة ". تشریح یوں ہے کہ علم کا متعلق حکم ہوگا یا غیر حکم، پھر وہ حکم شریعت سے لیا گیا ہوگا یا غیر شریعت سے مثلاً عقل وغیرہ، اگر حکم شرعی ہے تو اس کا تعلق عمل سے ہوگا یا نہ، اگر عمل کے ساتھ ہے پھر دیکھیں گے کہ اس حکم کا علم ہمیں دلیل تفصیلی سے حاصل شدہ یا اجمالی سے، اس تشریح کرنے کے بعد فقہ کی تعریف یوں نکلی هو علم

بالأحكام الشرعيةا لعملية من أدلتها التفصيلة .

فوائد قیود:

"الاحکام" کی قید سے علم ذات وصفات خارج ہوگیا یعنی جو محض تصورات ہوں ان میں حکم نہ ہو۔"الشرعیة" کی قید سے غیر شرعی احکام، مثلاً: عقلی جیسے العالم حادث ، یا حسی، جیسے: النار محرقة (آگ جلانے والی ہے) خارج ہو گئے، یا اصطلاحی ووضعی احکام، جیسے: "کل فاعل مرفوع" یہ سب خارج ہو گئے اور "عملیہ" کی قید سے احکام نظریۃ جن کو اعتقادیہ واصلیہ کہا جاتا ہے خارج ہو گئے جیسے الإجماع حجة یا الایمان بالله واجب کیونکہ ان کا محل بیان علم الکلام ہوتا ہے "من ادلتها" کی قید سے علم اللہ اور علم جبریل اور علم رسول اللہ نکل گئے، کیونکہ ان کو اگرچہ احکام شرعیہ کا علم تو ہوتا ہے مگر وہ کسی دلیل سے مستنبط شدہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح علم مقلد بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کو فقہ کے ہر مسئلہ کی دلیل تفصیلی معلوم نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف اپنے امام کے قول پر اعتماد کرتا ہے۔

قال الشارح : "قوله : يمكن أن يراد بالحكم ...إلخ الحكم يطلق في العرف على إسناد أمر إلى أمر آخر أي نسبته إليه بالإيجاب أو السلب ، وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتصاء أو التخيير ، وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لأنه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية ، والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد وإلا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق و بغيرها تصور . وإلى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات ، فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الأدلة التفصيلة التي نصبت في الشرع على تلك القضايا . وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير .

تشریح:

بعض شوافع کی طرف سے جو ماتن نے فقہ کی تعریف نقل کی تھی اس میں "حکم" کا لفظ موجود ہے یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ حکم کتنے معانی کے لیے آتا ہے اور یہاں پر کونسا معنی زیادہ موزوں ہوسکتا

ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ نحویوں کی عرف میں حکم کا معنی ہے "اسناد أمر إلى أمر آخر" یعنی ایک لفظ کی دوسرے لفظ کیطرف نسبت ہوایجابا یاسلبا، جیسے: زید قائم ،زید لیس بقائم . اصولیین کے نزدیک حکم کا معنی ہے "خطاب الله ... الخ" یعنی اللہ تعالی کا وہ خطاب جو بندوں کے افعال کے ساتھ تعلق پکڑے خواہ اس میں کسی کام کے کرنے کا تقاضا ہو یا اختیار دیا گیا ہو۔مناطقہ کی اصطلاح میں "الادراك بان النسبة واقعة او ليس بواقعة" یعنی یہ جاننا کہ نسبت واقع ہونے والی ہے یا واقع ہونے والی نہیں ،اس کو تصدیق بھی کہتے ہیں۔مناطقہ والا معنی تو مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ اس وقت حکم اور تصدیق ایک ہی چیز بنتی ہے اور تصدیق علم کی قسم ہے لہذا اس وقت فقہ کی تعریف "هو العلم بالاحكام ...إلخ" کا مطلب ہوگا "هو العلم بالعلوم ...إلخ "جوکہ غلط ہے، بلکہ محققین فرماتے ہیں کہ ثانی معنی "خطاب الله ...إلخ " یعنی اصطلاح اصولیین مراد لینا بھی درست نہیں کیونکہ اس وقت فقہ کی تعریف میں لفظ شرعیه اورعمليه دونوں تکرار بنتے ہیں وجہ یہ کہ خطاب اللہ کے لفظ سے شرعیہ کی طرف اشارہ ہے اور المتعلق بافعال المكلفين میں افعال اور اعمال کی تذکرہ بھی ہوجاتا ہے لہذا اس تکرار سے بچنے کے لیے نحویوں کا معنی "أسناد أمر إلى أمر آخر" والا مراد لینا زیادہ اولی ہے۔جب حکم بمعنی نسبت بین امرین ہو تو فقہ کی تعریف میں جو لفظ علم کا موجود ہے بمعنی تصدیق کے ہوجائے گا اس لیے اب فقہ کی تعریف یوں ہوگی هو التصديق بالأحكام (القضايا)الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا (الاحكام) چونکہ احکام بمعنی قضایا ہیں اس لیے مصنف نے فرمایا تھا يخرج التصورات ويبقى التصديقات اگر حکم کا معنی نحوی مراد لیا جائے تو اس وقت فقہ کی تعریف میں پائے جانے والے قیودات کا فوائد بالکل ظاہر ہیں کسی قسم کا خلجان واقع نہیں ہوتا۔

قال الشارح :"والمصنف جوز أن يراد بالأحكام ههنا مصطلح الأصول فا حتاج إلى تكلف فى تبيين فوائد القيود ، وتعسف فى تقرير مراد القوم ،فذهب إلى أن المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع . والأحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة ، ومنها ما هو خطا ب بما لا يتوقف عليه ، كوجوب الإيمان بالله ،ووجوب التصديق بالنبى صلى الله عليه وسلم ،لأن ثبوت

الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه، وقدرته، وكلامه، وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الأحكام؛لأنها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع .

تشریح:

یہاں سے ماتن پر اعتراض مقصود ہے کہ ماتن نے حکم کا معنی اصطلاح اصولیین والا مراد لے کر فوائد قیود بیان کرنے میں خواہ مخواہ تکلف کیا اور جمہور کی مراد بیان کرنے میں تعسف (بے جا تکلف) اختیار کیا ہے مثلاً احکام شرعیہ کی دو قسم کیں (۱) شرعیہ جو شریعت پر موقوف ہوں اگر شریعت وارد نہ ہوتی تو ہمیں معلوم نہ ہو سکتے جس طرح وجوب الصلاۃ والصوم (۲) غیر شرعی اس معنی کہ ان کا وجوب شریعت پر موقوف نہ ہو بلکہ شریعت کا ثبوت ان پر موقوف ہو مثلاً وجوب الایمان باللہ اور "وجوب التصديق بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم" کیونکہ شریعت کا ثبوت ایمان بوجود الباری تعالی پر موقوف ہے اب اگر ثبوت ایمان بوجود الباری شریعت پر موقوف ہو تو دور ہے جو کہ محال ہوتا ہے الغرض شرعیہ کی قید لگا کر اس قسم کے احکام کو نکالا ہے جو شریعت پر موقوف نہیں مگر جمہور کے نزدیک شرعیہ کا معنی ہوتا ہے ما ورد به خطاب الشارع اس معنی پر کوئی تکلف نہیں لہذا مصنف نے جو شرعیہ کا معنی جمہور کے خلاف کیا ہے وہ تکلف ہے۔

قال الشارح :وإنما قال الخطاب بما يتوقف أو لا يتوقف لأن الحكم المفسر بالخطاب قيد عندهم فكيف يتوقف على الشرع .ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الإيمان بالله، وصفاته، وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم، ودلالة معجزاته لا يتوقف توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجوبها غايته أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد، ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع " .

تشریح:

سب سے پہلے ماتن کی عبارت کی کچھ توضیح وتشریح کی ہے حکم بمعنی خطاب الله... الخ قدیم ہے اور قدیم کسی دوسری شی پر موقوف نہیں ہوسکتا اس لیے ماتن نے الحکم الشرعی کا معنی ما یتوقف علی الشرع نہیں کیا بلکہ الخطاب بما یتوقف علی الشرع کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ قدیم ہے، جو کسی دوسری شی پر موقوف نہیں ہوسکتا علی ہذا القیاس غیر شرعی کا معنی الخطاب بما لا یتوقف علی الشرع پھر ولقائل ...الخ سے مصنف پر اعتراض کرنا مقصود ہے کہ مصنف نے دَور سے بچنے کے لیے جو حکم کی تقسیم شرعی وغیر شرعی کی طرف کی ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ شرعی بمعنی خطاب اللہ کے لو یا بمعنی شریعت محمدی کے بہرصورت نفس ایمان پر موقوف ہے نہ کہ وجوب ایمان پر، لہذا اگر وجوب ایمان شریعت پر موقوف ہو جائے جس طرح کہ بعض حضرات کا مذہب ہے کہ جب تک شریعت نہ آئے اس وقت تک ایمان لانا واجب نہیں تو کوئی دور لازم نہیں آتا کیونکہ ثبوت شریعت نفس ایمان پر موقوف ہوا اور وجوب ایمان نفس شریعت پر موقوف ہوا لہذا جہت توقف بدل گئی تو دور لازم نہیں آئے گا۔

قال الشارح : قوله "ثم الشرعی" أی : المتوقف علی الشرع إما نظری : أی لا يتعلق بكيفيته العمل ، وأما عملی يتعلق بها . فالتقييد بالعملية لإخراج النظرية ككون الإجماع حجة وهذا إنما يصح علی التقدير الثانی لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظری وفيه كلام سيجیء".

تشریح:

یہاں سے ماتن کی عبارت کی تشریح پھر اعتراض کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ماتن نے شرعی کا معنی شریعت پر موقوف کیا ہے، پھر شریعت پر موقوف احکام دو پر قسم ہیں (۱) نظری یعنی جن کا عمل سے کوئی تعلق نہیں بلکہ صرف نظر وفکر سے ہے، جیسے: اجماع حجت ہے تو اجماع کو حجت ماننا محض عقیدے سے تعلق رکھتا ہے (۲) عملی جو عمل سے تعلق رکھیں اور وہ افعال کرنے کے ہوں جیسا کہ نماز روزہ تو "شرعیہ" کے بعد "عملیہ" کی قید لگا کر نظری احکام نکال دیے ہیں۔ تاہم شارح کہتے ہیں کہ "عملیه" کی قید سے نظری احکام تب نکلیں گے جب کہ حکم کا دوسرا معنی یعنی خطاب اللہ عام ہو احکام عملی و نظری دونوں کو شامل ہو پھر عملی کی قید اس کے لیے مُخرِج ہو گی مگر ہماری طرف سے اس پر ایک اعتراض

عنقریب آرہا ہے۔

قال الشارح :"قوله : من أدلتها : أى العلم الحاصل .قد يتوهم أن قوله :"من أدلتها" متعلق بالأحكام وح لا يخرج علم المقلد؛ لأنه علم بالأحكام الحاصلة من أدلتها التفصيلية وإن لم يكن علم المقلدحاصلا من الأدلةفدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم لا بالأحكام ، إذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ ، لاشئ نفسه ، على أنه إن أريدبالأحكام : " الخطاب " فهو قديم لا يحصل من شئ . ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم ، فعلم المقلد وإن كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى علمه المستند إلى دليل الحكم ، لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الأدلة "بالتفصيلية "لأن العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضى ، أو بعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه ".

تشریح:

یہاں سے ماتن نے جو"من أدلتها" کے بعد"أى :العلم الحاصل" کی عبارت نکالی ہے اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن نے یہ عبارت نکل کر اشارہ کردیا کہ "من أدلتها" کا تعلق فقہ کی تعریف میں موجود لفظ "علم " کے ساتھ ہے نہ کہ " أحكام " کے ساتھ جیسا کہ بعض حضرات کو اس کا توہم ہوا ہے، کیونکہ اس قید (من أدلتها) سے علم مقلد نکالنا مقصود ہے اگر اسکا تعلق "أحكام " کے ساتھ کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ قید مُخرِج نہ ہوگی اس لیے کہ مقلد کو بھی علم بالاحکام ہوتا ہے اور وہ احکام واقعی ادلہ سے حاصل شدہ ہوتے ہیں لہذا ضروری ہے کہ "من أدلتها "کا تعلق علم کے ساتھ جوڑا جائے تاکہ مطلب یہ ہو فقہ علم بالاحکام کا نام ہے بشرطیکہ وہ علم بالاحکام ادلہ سے براہ راست حاصل شدہ ہو، ظاہر ہے کہ براہ راست ادلہ سے علم مجتہد کا حاصل شدہ ہوتا ہے نہ کہ مقلد کا تو یہ قید مفید بن جائے گی کیونکہ دلیل سے شئی کا علم حاصل ہوتا ہے نہ خود شئی جس طرح کہ دھوئیں کے دیکھنے سے آپ کو "علم بالنار" حاصل ہوتا ہے نہ کہ خود آگ علی انه ...إلخ سے دوسری دلیل اس بات پر پیش کرتا ہے کہ حکم دلیل سے حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ آپ نے کہا تھا کہ حکم خطاب اللہ کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ خطاب اللہ قدیم ہے

اور قدیم شئ کسی سے حاصل نہیں ہو سکتی لہذا حکم کے حاصل ہونے کا مطلب اس کے علم کا حاصل ہونا ہے
و معنی حصول العلم من الدلیل ... إلخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ سوال یہ کہ "من أدلتھا" کی قید سے آپ نے علم مقلد کو نکالا ہے کہ اس کا علم دلیل سے حاصل شدہ نہیں ہوتا۔ اعتراض کرنے والا کہہ سکتا ہے کہ آپ کی بات غلط ہے کیونکہ مقلد کے پاس جو احکام ہوتے ہیں وہ بھی تو آخر کسی نہ کسی دلیل سے مأخوذ ہوتے ہیں، لہذا اس قید سے کس طرح آپ علم مقلد کو نکال رہے ہیں۔ شارح جواب دیتے ہوئے فرماتا ہے کہ ٹھیک ہے کہ مقلد کے نزدیک اپنے مجتہد کا قول معتبر ہوتا ہے اور مجتہد کا قول دلیل سے مأخوذ ہوتا ہے، مگر مقلد چونکہ براہ راست دلیل میں غور و فکر کر کے احکام کو نہیں نکالتا لہذا اس قید سے علم مقلد خارج ہو جائے گا آخر میں ادلہ کے ساتھ "تفصیلیہ" کی قید لگانے کا فائدہ بیان کر رہے کہ بسا اوقات حکم کا علم دلیل اجمالی سے حاصل ہوتا ہے مثلاً فلاں شئ واجب ہے کیونکہ اس کا مُقتضِی موجود ہے یا فلاں شئ حرام کیونکہ اس کے لیے نافی موجود ہے تو یہ سب دلائل اجمالیہ ہیں اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا جب تک کہ حکم کی دلیل تفصیلی معلوم نہ ہو واضح ہو کہ دلیل تفصیلی وہ خاص آیت یا حدیث ہوتی ہے جس سے وہ حکم مستنبط ہوتا ہے۔

قال الشارح : قولہ : ولا شك أنہ مكرر ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل ، والرسول عليهما السلام ، وقد يكون بطريق الاستدلال ،والاستنباط كعلم المجتهد .والأول لا يسمى فقهاً إصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد فجزم بأنه مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية .

تشریح:

علامہ ماتن نے فرمایا تھا کہ فقہ کی تعریف میں علامہ ابن حاجب نے "من أدلتھا" کے بعد "بالاستدلال" کی قید بڑھائی ہے جو کہ تکرار ہے، کیونکہ علم مقلد تو "من أدلتھا" کی قید سے خارج ہو گیا لہذا دوبارہ اس کو "بالاستدلال" کی قید لگا کر نکالنا اِخراجِ مُخرَج (نکالی ہوئی چیز کو نکالنا) ہے جو کہ تکرار ہے تو یہاں سے شارح ماتن پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ "بالاستدلال" کی قید سے علم مقلد کو نکالنا

مقصود نہیں تا کہ تکرار کا اعتراض کیا جائے بلکہ ابن حاجب نے "بالاستدلال بالبدیھی" کے مقابل میں استعمال کیا ہے تا کہ علم جبریل اور علم الرسول کو نکالا جائے کیونکہ ان کا علم بدیہی ہے جب کہ فقہ ایسے علم کو کہا جاتا ہے کہ جو دلیل میں نظر و فکر کر کے مسئلہ استنباط کیا جائے یعنی فقہ نظری علم ہے۔

قال الشارح : "فإن قيل :حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال ، إذ لا معنى لذلك إلا أن يكون العلم مأخوذا عن الدليل ، فيخرج علم جبرئيل ، والرسول عليهما السلام أيضا قلنا:لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما ، أو لدفع الوهم، أو للبيان دون الاحتراز ، ومثله شائع في الاحترازات ".

تشریح:

یہاں سے ایک اعتراض کر کے جواب دینا چاہتے ہیں ۔سوال کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کی بات درست ہے کہ "بالاستدلال "کی قید تکرار ہے کیونکہ "من ادلتها "کا معنی یہ ہے کہ دلیل میں غور وفکر کر کے علم حاصل کرنا اور بعینہ یہی استدلال کا مطلب ہے،لہذا"من ادلتها " کی قید سے جس طرح علم مقلد خارج ہو گیا اسی طرح علم جبرئیل اور علم رسول علیہما السلام بھی خارج ہو گیا بہر صورت تکرار ہے .اس کا جواب دیا کہ پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دلیل سے حاصل شدہ علم استدلالی ہوتا ہے ، بلکہ ہوسکتا ہے حدسی ہو۔استدلال اور حدس میں فرق ہے،استدلال کہتے ہیں دلیل میں غور وفکر کرنے کے بعد علم حاصل ہو یعنی صغری و کبری میں غور کرنے کے بعد نتیجہ برآمد کیا جائے بخلاف حدس کے اس میں بغیر زیادہ غور وفکر کیے فی الفور نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے اور اگر تسلیم کر بھی لیں کہ "من ادلتها "اور"بالاستدلال "دونوں کا معنی ایک ہے تو پھر بھی تکرار نہیں کیونکہ بالاستدلال کی قید"التصريح بما علم التزاما" (ضمناً سمجھی جانے والی چیز کو صراحتاً بیان) کے لیے، یا دفع وہم کے لیے، یا محض وضاحت کے لیے ہے، کسی چیز سے احتراز کرنا مقصود نہیں اور تعریفات میں اس قسم کی قیودات جو محض وضاحت کا فائدہ دیں نہ کہ احتراز کا ،بکثرت پائی جاتی ہیں لیکن ہم اتنا کہیں گے خواہ مخواہ کی دور از کار کی تاویلات کر کے بات کو درست بنانے کی کوشش ہے جو صحیح نہیں۔

قال الشارح :"قوله : ولما عرّف الفقه ،أقول :المذكور في كتب الشافعيه أن

خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الأصوليين ،لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه ، والمصنف ذهب إلى أنه تعريف له ، وأن الشرعي قيد زائد على خطاب الله وإن كونه تعريفا للحكم الشرعي إنما هو رأى بعض الأشاعرة .وكل ذالك لعدم تصفحهم كتبَهم فنقول :عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ".

تشریح:

اولاً ایک حقیقت بیان کی ہے اوراس کے بعد ماتن پر اعتراض کیا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ تمام کتب شوافع میں "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ...إلخ "کوالحکم الشرعی کی تعریف بنایا گیا ہے نہ کہ صرف حکم کی تعریف ،جوفقہ کی تعریف میں ماخوذ ہے،لیکن ماتن کو یہاں پر دو مغالطے لگے ایک یہ کہ شوافع کے نزدیک "خطاب الله ...إلخ " صرف حکم کی تعریف ہے نہ کہ الحکم الشرعی کی لہذا اس وقت شرعی کی قید زائد ہوگی کیونکہ "خطاب الله "خود شرعی کے معنی کوادا کر رہا ہے،دوسرا یہ کہ تعریف بعض شوافع کے نزدیک صرف حکم کی ہے اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک الحکم الشرعی کی یعنی وہ کسی ایک پر متفق نہیں۔شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے ان کی کتب کا مطالعہ نہیں کیا اور اگر ان کی کتابوں کی ورق گردانی کرتے تو ان کو یہ مغالطے ہرگز نہ لگتے واقعہ یہ ہے کہ تمام شوافع کے نزدیک خطاب اللہ حکم شرعی متعارف کی تعریف ہے نہ کہ صرف حکم کی۔

قال الشارح : "والخطاب في اللغة "توجيه الكلام نحو الغير للإفهام "، ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب ، وهو ههنا الكلام النفسي الأزلي ومن ذهب إلى أن الكلام لا يسمى في الأزل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للإفهام ، أو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيأ لفهمه .

تشریح:

حکم کی تعریف میں جو "خطاب" کا لفظ آیا ہے،شارح اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "خطاب" اپنے کلام کو سمجھانے کے لیے غیر کی طرف متوجہ کرنے کو کہتے ہیں پھر ہر اس کلام کو کو بھی

"خطاب" کہا جانے لگا جس سے دوسرے کو خطاب کیا جاتا ہے۔ یہاں کلام سے مراد چونکہ ازلی وقدیم ہے اور ازل میں تو کوئی مخاطب نہیں تھا کہ اس کو خطاب کیا جائے گا اس لیے دو توجیہوں میں سے ایک توجیہ کرنی پڑے گی (۱) الکلام الموجہ للإفہام یعنی ایسا کلام جس کو سمجھانے کے لیے متوجہ کیا گیا ہو باقی مخاطب کا بروقت موجود ہونا ضروری نہیں (۲) الکلام المقصود منه إفهام من هو متهيأ لفهمه یعنی ایسا کلام جس سے دوسرے کو سمجھانے کا قصد کیا گیا ہو یہاں پر بھی مخاطب کا بروقت موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

قال الشارح :"ومعنى "تعلقه بأفعال المكلفين" تعلقه بفعل من أفعالهم ، وإلا لم يوجد حكم أصلا ، إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال ، فدخل خواص النبي صلى الله عليه وسلم كإباحة ما فوق الأربع من النساء ، وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته ، وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف ".

تشریح:

یہاں سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے حکم کا معنی خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بیان کیا ہے "افعال" جمع ہے اور "المكلفين " بھی جمع معرف باللام ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم کہا جائے گا جو جمیع مکلفین کے جمیع افعال کے ساتھ متعلق ہو، یہ تو بہت مشکل ہے، کیونکہ ایک وقت میں ایک ہی خطاب جمیع مکلفین کے جمیع افعال کے ساتھ کس طرح متعلق ہوسکتا ہے۔ اس کا جواب دیا کہ " أفعال "اور "مكلفين" دونوں لفظ جمع ہے ہیں مگر اب ان میں جمع والا معنی نہیں رہا جنس فعل اور جنس مکلّف مراد ہے لہذا اب حکم کی تعریف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خواص مثلاً چار سے زائد بیویوں کے ساتھ نکاح کا جائز ہونا اس کو شامل ہو جائے گا کیونکہ اس پر حکم تعریف خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بھی صادق آرہی ہے۔ آخر میں بأفعال المكلفين کی قید کا فائدہ بیان کرنا چاہتے ہیں اس قید کے لگانے سے وہ خطابات خارج ہو گئے جو اللہ تعالی کی ذات وصفات کے ساتھ متعلق ہیں۔

قال الشارح :"لا يقال إضافة الخطاب إلى الله تعالى يدل على أن لا حكم إلا

خطابه وقد وجب طاعة النبی صلی الله علیه وسلم ، وأو لی الأمر ، والسید، فخطابهم ایضا حکم .لأنا نقول إنما وجب طاعتهم بإیجاب الله إیاها ، فلا حکم إلاحکمه تعالی".

تشریح:

اس عبارت میں ایک سوال اوراس کا جواب دینا مقصود ہے۔سوال یہ ہے کہ حکم کا معنی خطاب اللہ ہےاور خطاب کی اضافت لفظ اللہ کی طرف ہےاور قانون ہے کہ اضافت اختصاص کا فائدہ دیتی ہےاس کا مطلب یہ ہوا کہ خطاب صرف اللہ تعالی کا ہوتا ہےاور وہی واجب الاطاعۃ ہے حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم بھی واجب الاطاعۃ ہےاور اولی الامر یعنی حاکم اور علماء کا حکم بھی واجب الاطاعۃ ہوتا ہے اسی طرح آقا کا حکم غلام کے لیے واجب الاطاعۃ ہوتا ہے۔

جواب: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا اولی الامر اور سردار،ان تمام کی اطاعۃ درحقیقت اللہ تعالی کے حکم دینے کی وجہ سے واجب اورضروری ہوئی ہے لہذا ان کا حکم خطاب اللہ ہی ہے۔

قال الشارح : "ثم اعترض علی هذالتعریف بأنه غیر مانع ، لأنه تدخل فیه القصص المبینة لأحوال المکلفین وأفعالهم ، والأخبار المتعلقة بأعمالهم ، کقوله تعالی (والله خلقکم وما تعملون)مع أنها لیست أحکاما ، فزید علی التعریف قید یخصصه ، ویخرج ما دخل فیه من غیر أفراد المحدود ، وهو قولهم : "بالاقتضاء أو التخییر" فإن تعلق الخطاب بالأفعال فی القصص والإخبار عن الأعمال لیس تعلق الاقتضاء أوالتخییر ، إذ معنی "التخییر "إباحة الفعل والترك للمکلف ،ومعنی "الاقتضاء "طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الإیجاب ، أو بدونه وهو الندب ، أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحریم ، أو بدونه وهو الکراهة ، وقد یجاب بأنه لاحاجة إلی زیادة قولهم: بالاقتضاء أو التخییر ، لأن قیدا لحیثیةمراد .والمعنی خطاب الله المتعلق بفعل المکلف من حیث هو فعل المکلف ، ولیس تعلق الخطاب بالأفعال فی صورة النقض من حیث أنها أفعال المکلفین وهو ظاهر" .

تشریح:

اس عبارت سے غرض ایک سوال ذکر کرکے اس کا جواب دینا ہے۔سوال یہ ہے کہ آپ نے جو حکم کی تعریف کی ہے وہ مانع نہیں کیونکہ یہ تعریف ان قصص وواقعات پر بھی صادق آ رہی ہے جن میں مکلفین کے افعال کا تذکرہ کیا گیا ہے،مثلا: فرعون نے فلاں کام کیا،فلاں کام کو چھوڑا، اسی طرح یہ تعریف ان اخبار کو بھی شامل ہے جو متعلق بافعال المکلفین ہیں جس طرح ﴿واللہ خلقکم وما تعملون﴾ باجودیکہ ان دونوں قسموں کو حکم اصطلاحی نہیں کہا جاتا۔اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں۔

اول:حکم کی تعریف صرف خطاب اللہ المتعلق بأفعال المکلفین نہیں بلکہ اس میں ایک قید زائد کا اضافہ کرتے ہیں وہ "بالاقتضاء او التخییر " ہےاب حکم کی تعریف کا مفہوم یہ ہوگا کا حکم اس خطاب اللہ کو کہتے ہیں جس میں مکلّف سے کسی کام کے کرنے کا تقاضا کیا گیا ہو یا اختیار دیا گیا ہو ظاہر بات ہے کہ قصص میں جو خطاب ہوتا اس میں کسی شی کی طلب وغیرہ نہیں ہوتی بلکہ کوئی واقعہ مخاطب کے ذہن میں ڈالا جاتا ہے بس کوئی مطالبہ نہیں ہوتا ۔

دوم: بالاقتضاأو التخییر کی قید بڑھانے کی ضرورت نہیں بلکہ یہاں پر حیثیت کی قید ملحوظ و مراد ہے کہ قصص کے اندر جو خطاب ہوتا ہے وہ اس حیثیت سے نہیں ہوتا کہ أفعال المکلفین ہیں بلکہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ان میں وعظ ونصیحت اور عبرت کا سامان ہے، اس لیے اللہ تعالی فرماتے ہیں(فاعتبروا یا أولی الالباب) اسی طرح وہ اخبار جو متعلق بأفعال المکلفین ہوں جیسے(واللہ خلقکم وما تعملون) یہاں پر خطاب بھی اس حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ جمیع افعال کے خالق اللہ تعالی ہے درحقیقت ان لوگوں پر ادا کرنا ہے جو کہتے تھے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔

قال الشارح : "قوله :"زاد البعض "اعترضت المعتزلة علی هذاالتعریف بثلثة أوجه :الأول:أن الخطاب عندکم قدیم ، والحکم حادث ، لکونه متصفا بالحصول بعد العدم کقولنا : حلت المرأةبعد ما لم تکن حلالا ،ولکونه معللا بالحادث کقولنا حلت بالنکاح وحرمت بالطلاق .الثانی :أنه یشمل علی کلمته" أو "وهی للتشکیك والتردید والتحدید .الثالث :أنه غیر جامع للأحکام الوضعیة ، مثل سببیة دلوك الشمس لوجوب الصلاة ، وشرطیة الطهارة لها ، وما نعیة النجا سة عنها. والمصنف أهمل ذکر المانعیة فی تفسیر

الخطاب الوضعی.

تشریح:

یہاں سے حکم کی تعریف پر معتزلہ کی طرف سے کیے گئے تین اعتراض نقل کر رہے ہیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ حکم حادث ہے، کیونکہ پہلے یہ معدوم ہوتا ہے پھر وجود میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "حلت المرأة بعد مالم تكن حلالا" اس میں حلت ایک حکم ہے جو عورت میں نکاح کے بعد آیا ہے۔ دوسری وجہ اس کے حادث ہونے کی یہ ہے کہ حکم کی علل حادث ہیں۔ جس کی علت حادث ہو وہ خود بھی حادث ہوتا ہے، مثلاً: حلت کی علت نکاح ہے اور حرمت کی علت طلاق ہے۔ جب نکاح و طلاق حادث ہیں تو ان کا معلول حلت اور حرمت بھی حادث ہوں گے۔ تو اب اعتراض کا حاصل یہ ہوگا کہ جب حکم حادث ہے تو اس کی تعریف "خطاب الله" سے کرنا غلط ہے کیونکہ "خطاب الله" قدیم ہے

دوسرا اعتراض: حکم کی تعریف کرتے ہوئے لفظ "أو" کا استعمال کیا گیا ہے "بالاقتضاء او التخيير" حالانکہ تعریفات کے اندر لفظ "أو" کا استعمال غلط ہے کیونکہ "أو" تشکیک کا فائدہ دیتا ہے جس سے تعریف کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

تیسرا اعتراض: حکم کی تعریف جامع نہیں کیونکہ حکم کی ایک قسم حکم وضعی بھی ہے جس کا مطلب ہوتا ہے کہ فلاں چیز فلاں چیز کے لیے سبب ہے، جیسے: "دلوك الشمس للصلوة" "دلوك" کا معنی سورج کا دوپہر سے ڈھل جانا، یا فلاں چیز فلاں چیز کے لیے مانع ہے جس طرح کہ نجاست نماز کے لیے مانع اس مثال کو مصنف نے متن میں ترک کر دیا ہے، یا فلاں شی فلاں شی کے لیے شرط ہے جس طرح کہ طہارت نماز کے لیے شرط ہے بہرکیف یہ صورتیں حکم وضعی کی ہیں لیکن آپ نے جو حکم کی تعریف کی ہے اس کو شامل نہیں۔

قال الشارح : "فأجابت الأشاعرة عن الأول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذاك هو التعلق . والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا، وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه ، بل معناه كون الحادث إمارة عليه ومعرّفا له ؛إذ العلل الشرعية أمارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات . والحادث يصلح

إمـارـة ، ومـعـرفـا لـلـقـديـم كالعالَم للصانع .وعن الثانی :بأن "أو "ههنا تقسيم المحدود وتـفـصيله؛ لأنه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما فی حـد واحـد بـدون التـفـصيـل .وأما الثالث :فالتزمه بعضهم، وزاد فی التعريف قيدا يعمه ، ويـجـعـلـه شـامـلاللـحكم الوضعی فقال بالاقتضاء أو التخيير أوالوضع أی وضع الشارع وجعله .

تشریح:

معتزلہ کے ان تینوں اعتراضات کا جواب بالترتیب یوں دیا گیا ہے کہ جس طرح خطاب اللہ قدیم ہے، اسی طرح حکم بھی قدیم ہے البتہ اس کا تعلق حادث ہے مطلب یہ ہوا کہ حلت وحرمت قدیم ہیں البتہ بندہ سے ان کا تعلق اب ہوا جب کہ نکاح یا طلاق کا واقعہ پیش آیا باقی یہ کہ حلت وحرمت کی علتیں حادث ہیں تو ان کو بھی حادث ہونا چاہیے اس کا جواب دیتے ہیں کہ نکاح یا طلاق علل نہیں بلکہ امارات ومعرّ فات ہیں علت وہ ہوتی ہے جو معلول میں مؤثر ہو اور معلول کو پیدا کر رہی ہو امارت یا معرّ ف وہ کہلاتی ہے جس سے معلول کا صرف علم آجائے باقی اس کو پیدا کرنے والی نہ ہو قدیم کے لیے معرّ ف یا امارۃ حادث ہوسکتی ہے جیسا کہ عالَم ذات باری کے لیے معرف ہے کیونکہ اس سے ذات باری کا ہمیں وجود معلوم ہوتا ہے باقی اس کے وجود کو پیدا کرنے والا نہیں کیونکہ اللہ تعالی اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں ہے تو اب نکاح اور طلاق نے ہمیں حلت اور حرمت کا علم تو حاصل ہوا ہے باقی حلت وحرمت کو نکاح یا طلاق نے پیدا نہیں کیا۔ دوسرے سوال کا جواب دیا ہے کہ " أو "جس طرح تشکیک (شک ڈالنے) کے لیے آتا ہے اسی طرح کبھی تقسیم وتنویع کیلیے آتا ہے تو یہاں پر کیونکہ حکم کی تقسیم کرنا تھی اس لیے " أو " کو استعمال کیا اور معنی تقسیم والا مراد ہے نہ کہ تشکیک اور تردید کا۔ تیسرے سوال کا جواب دیتے ہیں کہ بعض حضرات نے معتزلہ کے اس سوال کو تسلیم کرتے ہوئے " أو الـوضـع " کی قید بڑھانے کو کہا ہے تا کہ حکم کی تعریف عام وشامل ہو تو اسوقت حکم کی تعریف یوں ہوگی "خـطـاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع ".

قـال الشـارح : "وأجـاب بـعضهم :بأنا لا نسلم أن خطاب الوضع حكم ،ونحن لا

نسميه حكما ،وإن اصطلح غير نا على تسميته حكما ، فلا مشاحة معه ،وعليه تغيير التعريف.ولوسلم فلا نسلم خروجه عن الحد ، فإن مرادنا من الاقتضاء أو التخيير أعم من الصريحي والضمني وخطاب الوضع قبيل الضمني ؛ إذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده معنى شرطية الطهارة ، وجوبها في الصلاة أوحرمة الصلوة بدونها .معنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها أو وجوب إزالتها حالة الصلوة كذا في جميع الأسباب والشروط والموانع .

تشریح:

بعض حضرات نے اس آخری سوال کا جواب اور طرح دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حکم وضعی کو سرے سے حکم ہی تسلیم نہیں کرتے تو اگر اس کو حکم کی تعریف شامل نہ ہو تو کیا حرج ہے کیونکہ وہ حکم ہی نہیں اگر چہ اور لوگ اس کو حکم کہتے رہیں "لا مشاحة في الاصطلاحات " ہم اس کو حکم ماننے کے لیے تیار نہیں اس لیے ہمارے نزدیک حکم کی تعریف بالکل درست ہے، اگر وہ حکم کی تعریف میں تبدیلی کرتے ہیں تو بلا شک کریں۔اور اگر بالفرض ہم تسلیم کرلیں یہ حکم ہے،تو ہم کہتے ہیں کہ "بالاقتضاء"کی قید میں داخل ہے ،لہذا اس کے لیے کوئی اور قید لگانے کی ضرورت نہیں۔باقی اس میں کس طرح داخل ہے وہ یوں کہ اقتضاء سے مراد عام ہے چاہے صراحتا اس حکم میں کسی کام کے کرنے کا تقاضا کیا گیا ہو یا ضمنا تو ہم کہتے ہیں کہ سببیت یا شرطیت یا مانعیت جو احکام وضعی تھے ان میں فنی طور پر مطالبہ ہے کہ جب سورج کا دلوک ہو تو نماز پڑھو۔اس طرح جب نماز پڑھو تو طہارت کو ضرور حاصل کرو۔اس طرح نجاست کے ہوتے ہوئے نماز نہ پڑھو یا نجاست کا دور کرنا بوقت ارادہ صلاۃ ضروری ہے بہر حال اسباب وشروط اور مانعات کے اندر اس قسم کی تاویل کر کے ان کو اقتضاء میں داخل کیا جا سکتا ہے۔

قال الشارح :"وذهب المصنف إلى أن الحق زيادة القيدلأن الخطاب نوعان :تكليفي ووضعي ، فلما ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ، ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضا أو التخيير أي في التكليفي ، لأنهما مفهومان متغايران ، ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما .وأنت خبير بأنه لا توجيه لهذاالكلام أصلا . أما

أولا فلأن المنع يمنع كون الخطاب الوضعى حكما ويصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعى فى تعريف الحكم بل كيف يصح .وأما ثانيا :فلأنه يمنعه كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى أعم منه شاملا له فأى ضرر له فى تغاير مفهومهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من الخطاب الوضعى تعلق شئ بشئ فيه تسامح .والمعنى أن المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ بكونه سببا أو شرطا أو مانعا .

تشریح:

ابتدا میں مصنف کی تحقیق نقل کر کے اس پر اعتراض کرنا مقصود ہے۔مصنف کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ حکم وضعی کو شامل کرنے کے لیے حکم کی تعریف میں "الوضع" کی قید کو بڑھایا جائے، کیونکہ حکم دو قسم پر ہے ایک تکلیفی دوسرا وضعی جب "بالاقتضاء" کی قید لگا کر حکم تکلیفی کو شامل کیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ "الوضع" کی قید بھی بڑھائی جائے تا کہ حکم وضعی کو داخل کیا جا سکے۔باقی حکم وضعی کو حکم تکلیفی میں داخل نہیں کیا جا سکتا کیونکہ دونوں کے مفہوم الگ الگ ہیں لہذ دونوں متحد نہ ہو سکیں گے اگر بعض صورتوں میں ان کا اتحاد ہو جاتا ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ ان کے درمیان تغائر بالکل ختم ہو جائے جس طرح انسان اور ناطق باوجودیکہ دونوں مصداق کے اعتبار سے متحد ہیں پھر بھی مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے کے متغائر ہیں انسان کا معنی ہے الحیوان الناطق اور ناطق کا معنی الذات التی ثبت لها النطق .

"أنت خبير" سے ماتن پر رد کرنا چاہتا ہے کہ مصنف نے جو کچھ کہا ہے وہ اشاعرہ کے کلام کی بالکل توجیہ نہیں بن سکتی اولا: اس لیے وہ حضرات تو حکم وضعی کو حکم ماننے کے لیے تیار نہیں لہذ ان کے نزدیک قید کا بڑھانا کیونکر صحیح ہوگا اگر چہ اور حضرات اس کو حکم مانتے ہیں۔ثانیا: اس لیے کہ وہ حضرات کہتے ہیں کہ ہم اسکو حکم تسلیم بھی کر لیں تو تعریف سے خارج نہیں ہوگا اس لیے کہ اقتضا سے مراد عام ہے چاہے صریحی ہو یا ضمنی جس طرح ماقبل میں اس کی تفصیل گذر چکی باقی آپ کا کہنا کہ ان کے مفہومات ایک دوسرے کے متغائر ہیں تو ٹھیک ہے اس میں کوئی حرج نہیں اس لیے کہ عام اور خاص کے مفہومات میں تغائر ہوتا ہے جس طرح انسان خاص ہے اور حیوان عام ہے لیکن ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے اور

اتحاد بھی ہے کہ بعض صور میں انسان اور حیوان اکٹھے ہوجاتے ہیں آخر میں علی أن المفهوم ...الخ
سے مصنف کا تسامح (غلطی) بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مصنف نے خطاب وضعی کا مفہوم تعلق شئ بشئ
بیان کیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ اس کا مفہوم ہے الخطاب بتعلق شئ بشئ بکونه سببا أو شرطا
أو مانعا یعنی خطاب کے ذریعہ بتانا کہ فلاں شی فلاں شی کے لیے سبب ہے یا شرط یا مانع۔

قال الشارح : "قوله :"بعضهم عرف "ذكر فى بعض المختصرات أن الحكم خطاب الله... الخ إشارة إلى الحكم الشرعى المعهود ، وصرح فى كثير من الكتب :بأن الحكم الشرعى خطاب الله ، فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعى عند البعض .ولا خلاف لأحد من الأشاعرة فى أن هذا تعريف للحكم الشرعى .قال المصنف :إذا كان تعريفاً للحكم المطلق فمعنى "الشرعى "ما يتوقف على الشرعى ليكون قيد مفيدا مخرجا وجوب الإيمان ،ونحوه وإذا كان تعريفاً للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به الخطاب الشرع لا يتوقف على الشرع وإلالكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الإيمان مع أن المحدود لا يتناوله ح لعدم توقفه على الشرع .

تشریح:

شارح یہاں سے مصنف کا رد کرنا چاہتے ہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کی بعض مختصر کتابوں میں خطاب اللہ مطلق حکم کی تعریف کی گئی ہے حالانکہ ان کا اشارہ حکم شرعی کی طرف تھا اور بعض دوسری بلکہ اکثر کتابوں میں خطاب اللہ ...الخ الحکم الشرعی کی تعریف کی گئی ہے یعنی انہوں نے اشارہ پر اکتفاء نہیں بلکہ صراحتاً الشرعی کی قید بڑھادی تو مصنف کو توہم ہوگیا کہ شاید اشاعرہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ بعض حضرات صرف حکم کی تعریف خطاب اللہ ...إلخ سے کرتے ہیں اور بعض دوسرے الحکم الشرعی کی حالانکہ مصنف کا یہ توہم غلط ہے اس لیے مصنف نے اپنے توہم کی بناء پر متن میں یوں کہا کہ اگر یہ تعریف مطلق حکم کی ہوتو اس وقت "الشرعیه " کا معنی "ما یتوقف علی الشرع" کریں گے تاکہ یہ قید مُخرِج ومفید ہوجائے کیونکہ وجوب الایمان وغیرہ کا نکالنا مقصود ہے کیونکہ وہ شرعی بمعنی شریعت پر موقوف کے نہیں بلکہ شریعت اس پر موقوف ہے اور اگر الحکم اشرعی کی تعریف بنائی جائے تو اس وقت

"الشرعیه" کا معنی "ما ورد به خطاب" ہوگا "بما یتوقف علی الشرع" نہیں وگرنہ حد یعنی خطاب اللہ عام ہو جائے گی جو وجوب ایمان وغیرہ کو شامل ہو جائے گی جب کہ محدود یعنی الحکم الشرعی وجوب ایمان کو شامل نہیں لہٰذا اس وقت حد کا محدود سے اعم ہونا لازم آئے گا جو کہ غلط ہے۔

قال الشارح : قوله :فالحکم علی هذا ۔أی: علی تقدیر أن یکون خطاب الله الخ تعریفاً للحکم الشرعی ۔إسناد أمر إلی أمر آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المکلف وإلا لکان ذکر الشرعیة تکرارا لما سبق من أن الشرعی علی هذا لتقدیر ماورد به خطاب الشرع لا ما یتوقف علی الشرع . فإن قیل : فیدخل فی الأحکام الشرعیة مثل وجوب الإیمان مع أنه لیس من الفقه . قلنا : یخرج بقید العملیة .

تشریح:

متن کی تحقیق کی توضیح وتشریح کرنا چاہتے ہیں کہ اگر خطاب الله ...إلخ الحکم الشرعی کی تعریف ہو تو اس وقت صرف حکم کی تعریف ہوگی إسناد أمر إلی أمر آخر ، کیونکہ مطلق حکم کی تعریف بھی "خطاب الله ...إلخ" ہو تو ظاہر بات ہے کہ "الشرعیه" کی قید تکرار بنے گی جو کہ غلط ہے کیونکہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ الشرعیه کا معنی "ماورد به خطاب الشرع" کے ہے تو حکم کا بھی خطاب اللہ اور "الشرعیه" کا معنی بھی "ما ورد به خطاب الله" تو یہ تکرار محض ہے پھر إن قیل ...إلخ سے ایک سوال کیا ہے وہ یہ کہ جب الحکم الشرعی کا معنی آپ نے خطاب اللہ کے ساتھ کیا ہے تو اس وقت وجوب ایمان تو فقہ میں داخل ہو جائے گا حالانکہ وہ فقہ میں داخل نہیں۔ جواب دیا کہ آئندہ آنے والی قید "العملیة" سے خارج ہو جائے گا چونکہ ایمان کا تعلق قلب سے ہے نہ کہ عمل سے۔

قال الشارح :" قوله :"والفقهاء "یرید أن الحکم فی اصطلاح الفقهاء حقیقة ما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوی حیث أطلق المصدر أعنی الحکم علی المفعول أعنی المحکوم به ".

تشریح:

کہ فقہا کے نزدیک حقیقتاً حکم ماثبت بالخطاب کو کہتے ہیں جیسے وجوب اور حرمت اور اس وقت

مجاز لغوی ہوگا کیونکہ حکم (مصدر) کو بمعنی مفعول محکوم کے کہا گیا ہے لہذا اس کو حقیقت اصطلاحی اور مجاز لغوی کہا جائے گا۔

قال الشارح : "قوله : يرد عليه إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الحواب عن البعض .الأول :أن المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف ، لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد فى كتب الشوافعية .أجيب: عنه بوجوه :الأول :أنه كما أريد بالحكم "ما حكم به "أريد بالخطاب "ما خو طب به" للقرينة العقلية على أن الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى . الثانى : أن الحكم هو الإيحاب والتحريم ونحوهما ، وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح . الثالث:أن الحكم نفس خطاب الله فالإيحاب هو نفس قوله "افعل "وليس للفعل منه صفة حقيقية فإن القول ليس لمتعلقه منه صفت لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيحابا وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو " افعل "يسمى وجوبا. وهما متحدان بالذات ، مختلفان باعتبار .فذلك تراهم يحعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيحاب والتحريم أخرى ؛وتارة الوجوب والتحريم كما فى أصول ابن الحاجب " .

تشریح:

یہاں سے ماتن کی عبارت کی غرض بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن کا مقصد چند اعتراضات کی طرف اشارہ کرنا ہے اور پھر کچھ اعتراضات کے جوابات بھی دیئے ہیں. پہلا اعتراض حکم کی تعریف پر کیا گیا ہے کہ آپ کا مقصد یہاں اصطلاح فقہاء کے مطابق حکم کی تعریف کرنا ہے اور فقہاء کے نزدیک حکم "ما ثبت بالخطاب " کو کہا جاتا ہے جیسے کہ وجوب وحرمت اور یہ صفت فعل مکلّف کی ہیں کیونکہ وجوب اور حرمت کے ساتھ متصف ہونے والا فعل ہوتا ہے اور آپ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی ہے جو کہ صفت باری تعالی ہے لہذا یہ تعریف بالمباین ہوگی جو کہ صحیح نہیں۔ أجيب عنه بوجوه ... إلخ اس کے چند جوابات دیئے گئے ہیں۔

جواب اول: جس طرح حکم بمعنی "ما حکم به" کے ہے اسی طرح "خطاب" بمعنی ما خوطب به کے کریں گے بوجہ قرینہ عقلیہ کے کیونکہ یہاں پر اصطلاح فقہاء کے مطابق حکم کی تعریف کی جارہی ہے جیسے حکم بمعنی ما حُکِمَ به کے تو خطاب بھی بمعنی ما خُوطب به کے ہوگا یعنی حرمت وجوب مراد ہوں گے جو کہ صفت فعل مکلف کی ہیں۔

دوسرا جواب: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم درحقیقت ایجاب وتحریم کا نام ہے لہذا اس کی خطاب اللہ کے ساتھ تعریف بالکل صحیح اور درست ہے باقی وجوب اور حرمت اسکے معانی مجازیہ ہیں۔

تیسرا جواب: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم درحقیقت خطاب اللہ کا نام ہے اور حکم یا خطاب اللہ "افعل" کا نام ہے بس اس افعل کی نسبت اگر حاکم کی طرف کی جائے تو یہ ایجاب کہلائے گا اور اگر ما فیه الحکم مثلاً نماز کی طرف کی جائے تو وجوب کہلائے گا تو اب ایجاب اور وجوب ذاتا متحد ہوئے کیونکہ وہی افعل ایجاب و وجوب ہے مگر اعتبار اتغایر ہے. اب کوئی شخص سوال کرتا ہے کہ ایجاب اور وجوب کو آپ نے متحد قرار دیا ہے یہ غلط ہے کیونکہ ایجاب مقولہ فعل میں سے ہے اور وجوب مقولہ انفعال سے ہے لہذا متحد کس طرح ہو سکتے ہیں تو اس کا جواب دیا کہ لیس للفعل منه صفة حقیقت کہ فعل اس قول افعل سے کوئی صفت حقیقی حامل نہیں کیونکہ فعل فی الحال معدوم ہے بلکہ محض معتبر کے اعتبار سے اس کو وجوب جیسی صفت لگ رہی ہے لہذا امور اعتباریہ میں اس قسم کا سوال نہیں ہوسکتا چونکہ وجوب اور ایجاب میں اتحاد ذاتی ثابت ہوا اس لیے کبھی یوں کہتے ہیں کہ حکم کے اقسام وجوب وحرمت ہے کبھی کہتے ہیں ایجاب وتحریم کبھی اور تحریم کی طرف تقسیم کرتے ہیں جس طرح کہ اصول ابن حاجب میں موجود ہے۔

قال الشارح :الثانی: أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان عنه فالأولى أن يقال : المتعلق بأفعال العباد . وقد أجيب عن ذلك فی كتبهم :بأن الأحكام التی يتوهم تعلقها بفعل الصبی إنما هی متعلقة بفعل الولی مثلاً يحب عليه أداء الحقوق من مال الصبی ورده المصنف أولا :بأنه لا يصح فی جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وصومه و كونها مندوبة .وثانيا بأن تعلق الحق بمال الصبی أو ذمته حكم شرعی . وأداء

الولی حکم آخر مترتب علیه .

تشریح:

دوسرا اعتراض حکم کی تعریف پر یہ کیا گیا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں، کیونکہ وہ احکام نکل جائیں گے جو متعلق بافعال الصبیان ہیں مثلاً بچے کی نماز کا جائز ہونا اور اسلام لانا وغیرہ کیونکہ یہ افعال المکلفین نہیں کیونکہ مکلف بمعنی بالغ کے ہے۔اس لیے تعریف کو جامع بنانے کے لیے ضروری ہے کہ حکم کی تعریف میں تھوڑی سی تبدیلی کر کے یوں کہا جائے "خطاب الله المتعلق بأفعال العباد"(بالغا کان أو صبیــــا)۔اس سوال کا جواب شوافع کی کتب میں یہ دیا گیا تھا کہ جو احکام بظاہر آپ بچے کے ساتھ متعلق نظر آتے ہیں وہ درحقیقت اس کے ولی کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً اگر کوئی مالی حق بچہ کے ساتھ متعلق ہے تو وہ ولی کو حکم ہے تو اسکے مال سے ادا کرے لہذا تعریف میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں۔اب مصنف نے شوافع کے اس جواب کو دو طرح سے رد کیا ہے اولا یوں کہ مالیات میں تو کہہ سکتے ہیں کہ ولی ادائیگی کا فعل کرتا ہے لیکن نماز، روزہ اور اسلام لانا یہ براہ راست بچہ کے افعال ہیں۔ثانیا یوں کہ مالیات کے اندر بھی بچہ کے ذمہ کے ساتھ وجوب کا تعلق ہوتا ہے اور وہ مال بچہ کے ذمہ میں لگتا ہے البتہ ادائیگی ولی یہ دوسرا فعل ہے جو ذمہ لگ جانے کے بعد مرتب ہوتا ہے۔

قال الشارح : "ولا يتأتى هذا السوال على مذهب من عرّف الحكم بهذا التعريف المذكور فإنهم مصرحون بأن لاحكم بالنسبة إلى الصبي إلا وجوب إداء الحق من ماله وذلك على الولي .ثم لا يخفى أن تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم ، وإن أقيم العباد مقام المكلفين بانتفاء المتعلق بالأفعال ، وبأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأتي به موافقا لما ورد بالشرع أو مخالفا له أمر معرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلوة . ومعنى جواز البيع ، صحته . ومعنى كون الصلوة مندوبة أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه السلام "مروهم بالصلوة وهم أبناء سبع ".

تشریح:

مصنف کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ اعتراض شوافع پر بالکل وارد ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ان کی تصریحات موجود ہیں کہ بچہ مرفوع القلم ہے اس کے ساتھ کسی کا تعلق ہو نہیں سکتا البتہ حقوق مالیہ، مثلاً: کسی کا قرضہ ہے یہ بھی اس کے مال کے ساتھ ایک قول کے مطابق یا اس کے ذمہ کے ساتھ دوسرے قول کے مطابق لگتے ہیں۔ چونکہ بچہ ادائیگی کا اہل نہیں اس لیے اسکا ولی اس کی طرف سے مال ادا کرتا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ مال یا ذمہ تو کوئی فعل نہیں لہذا اگر حکم کی تعریف میں "أفعال المکلفین "کی بجائے "العباد " کا لفظ لایا جائے پھر بھی حکم کی تعریف بچہ کے اوپر صادق نہیں آ سکتی۔ "فإن الصحة و الفساد... إلخ " سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ صحۃ الصلوۃ یا صحۃ الاسلام کے ساتھ جو اعتراض کیا گیا تھا وہ بھی غلط ہے اس لیے کہ صحت و فساد سرے سے احکام شرعیہ میں سے ہے ہی نہیں، بلکہ احکام عقلیہ میں سے ہے کیونکہ کسی حکم کا شرعی قاعدے کے مطابق ہونا یہ صحت ہے اور شرعی قاعدے کے مخالف ہونا یہ فساد ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب عقلی احکام ہیں، جو شرعی قواعد کے مطابقت و عدم مطابقت سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ یہاں پر مفتی کا عقل حاکم ہوتا ہے۔ باقی نماز کے مندوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ولی کو چاہیے کہ بچہ کو نماز کی ترغیب دے اور اس کو اس پر سختی سے عمل کرائے یہ بھی ولی کا فعل ہے کما قال رسول الله علیه وسلم "مروهم بالصلاوة وهم ابناء سبع"۔

قال الشارح :الثالث : أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس بعدم خطاب لله تعالى . وأجاب بأن القياس مظهر لا مثبت ولا يخفى عليك أن السوال وارد فيما ثبت بالسنة والإجماع أيضا . والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونهما أدلة الأحكام .

تشریح:

تیسرا سوال یہ ہے کہ حکم کی تعریف اس حکم پر صادق نہیں آتی جو ثابت بالقیاس ہو، کیونکہ ثابت بالقیاس کو تو خطاب اللہ نہیں کہا جائے گا۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ ہم قیاس کو مثبت نہیں کہتے، بلکہ مظہر کہتے ہیں تو قیاس کا حکم بھی درحقیقت خطاب اللہ سے ہوتا ہے، البتہ اس کو قیاس ظاہر کرتا ہے۔ کہ بعینہ یہی سوال سنت اور اجماع سے ثابت شدہ احکام پر ہو سکتا ہے کہ یہ بھی خطاب اللہ نہیں تو ان کو حکم کس

طرح کہنا صحیح ہوگا تو جواب او پر والا ہے کہ یہ سب مظہر و کاشف ہیں درحقیقت وہ احکام اللہ کی طرف سے ہوتے ہیں اور ان کو ادلہ احکام اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ کاشف و مظہر ہیں۔

قال الشارح : "الرابع: أنه غير شامل للأحكام المتعلقة بأفعال القلب ، مثل : وجوب الإيمان أي : التصديق ، ووجوب الاعتبار أي القياس لأن الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح الخامس: أنه لما أخذ في تعريف الحكم المتعلق بأفعال المكلفين أختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم ، ولا يكون ذكر العملية مكررا لإفادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه".

تشریح:

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ حکم کی تعریف افعال قلب، مثلاً: وجوب ایمان اور وجوب اعتبار یعنی قیاس کو شامل نہیں اس لیے کہ بظاہر قید "افعال المکلفین" سے مراد اعضاء اور جوارح کے افعال مراد ہیں نہ کہ دل کے۔

پانچواں اعتراض یہ ہے کہ جب حکم کی تعریف میں افعال کی قید موجود ہے تو تمام نظریات، مثلاً: وجوب ایمان کہاں سے خارج ہو گئے۔ لہذا آگے فقہ میں کی تعریف میں جو "العملية" کی قید موجود ہے یہ لغو اور ضائع ہے۔ دونوں اعتراضوں کا جواب ایک ہی ہے کہ حکم کی تعریف میں جو "أفعال" کا لفظ موجود ہے اس سے مراد عام ہے چاہے افعال ظاہر اعضاء کے ہوں یا افعال قلب ہوں لہذا اب وجوب ایمان اور قیاس وغیرہ بھی تعریف سے نہ نکلے گا اسی طرح "عملیہ" کی قید بھی لغو یا مکرر نہ بنے گی کیونکہ اس سے وہ افعال خارج ہو جائیں گے جو متعلق بالبدن والاعضاء نہیں جیسے وجوب ایمان وغیرہ۔

قال الشارح : "ولقائل أن يقول :إذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لأن مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الإجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير".

تشریح:

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو "أفعال المکلفین" میں تعمیم کرکے آگے عملیہ کی قید کو مفید بنانے کی کوشش کی ہے، کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ غلط ہے کیونکہ مثل وجوب ایمان تو الشرعیہ کی قید سے خارج ہوگیا کیونکہ شرعی کا معنی ہے "ما یتوقف علی الشرع" ہے ظاہر ہے وجوب ایمان بایں معنی شرعی نہیں اسی طرح اجماع کا حجۃ ہونا یہ سرے سے حکم میں داخل نہیں تا کہ اس کو "علمیہ" کی قید سے خارج کیا جاسکے وجہ یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں "بالاقتضاء أو التخییر" کی قید اس کو داخل ہونے سے منع کررہی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ "عملیہ" کی قید کا کوئی فائدہ نہ ہوا۔

قال الشارح: "لا یقال: معنی کون السنة والإجماع والقیاس حججا وجوب العمل بمقتضاها فیدخل فی الاقتضاء الضمنی؛ لأنا نقول فح لا یخرج بقید العملیة ویلزم أن یکون العلم به من الفقه. ویمکن أن یقال: أن التقیید بالعملیة یفید إخراج مثل جواز الإجماع ووجوب القیاس وهو حکم شرعی.

تشریح:

بعض حضرات نے اوپر مذکور قائل کے سوال کا جواب دیا تھا۔شارح اس کو نقل کرکے رد کرنا چاہتا ہے۔بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع، سنت اور قیاس کا حجۃ ہونا اس کا مطلب، ان کے تقاضوں پر عمل ہے لہذا اقتضاء ضمنی کے طور پر "بالاقتضاء" کی قید میں داخل ہے پھر عملیہ کی قید سے ان کو خارج کیا گیا ہے، تو اس طور پر عملیہ کی قید لغو نہ ہوئی۔شارح رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پھر "عملیہ" کی قید سے خارج نہ ہوں گے کیونکہ جب ان میں اقتضاء ضمنی ہے تو عملی بھی ہوں گے لہذا ان کا فقہ میں داخل ہوجانا لازم آئے گا، جو قائل کے نزدیک بھی غلط ہے، لہذا یہ توجیہ القائل بما لا یرضی قائله کے قبیل سے ہے۔آخر میں شارح اپنی طرف سے "یمکن" سے توجیہ پیش کرکے اس کو مفید بنانے کی کوشش کرتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ "عملیہ" کی قید وجوب ایمان یا اجماع کے حجۃ ہونے کو نکالنے کے لیے نہیں بلکہ جواز اجماع اور وجوب قیاس کو نکالنے کے لیے ہے کیونکہ جواز اجماع یا وجوب قیاس شرعی تو ہیں بقوله تعالی (فاعتبروا یا اولی الألباب) مگر عملی نہیں اس لیے "عملیہ" کی اس طرح مفید و مُخرِج بن جائے گی۔

قال الشارح : " قوله :والشرعية ما يدرك لو لا خطاب الشارع بنفس الحكم أو بأصله المقيس عليه فيخرج عنها مثل وجوب الإيمان ، ويدخل مثل كون الإجماع، والقياس حجة على تقدير أن يكون حكما .وإنما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لأن التقدير أن الحكم مفسر بخطاب الله ...إلخ وح يكون تقييده بالشرعي تكرارا .و عند الأشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لو لا خطاب الشارع ،إذ لا مجال للعقل في درك الأحكام عندهم ،فلو كان خطاب الله الخ تعريفاً للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البته بأي تفسير فسر .

تشریح:

متن کی توضیح وتشریح کررہے ہیں مصنف نے "الشرعیہ " میں تعمیم کی کہ خواہ خطاب شارع اس حکم میں ہو یا اس کے اصل اور مقیس علیہ کے اندر ہو تو حکم قیاسی بھی "الشرعیہ "کی قید میں داخل ہو جائے گا باقی وجوب ایمان خارج ہو جائے گا کیونکہ وہ اس معنی میں شرعی نہیں قیاس اور اجماع کا حجۃ ہونا اگر ان کو حکم میں داخل مانا جائے تو یہ بھی داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہ شرعی ہیں اور "عملیہ "کی قید سے خارج ہو جائیں گے کما مر انما لم یفسر ...إلخ سے فرماتے ہیں کہ ماتن نے "الشرعیہ "کا معنی "مالا یدرك لو لا خطاب الشارع " سے کیا ہے "ماوردبه خطاب الشارع " سے کیوں نہیں کیا؟ فرماتے ہیں اس لیے کہ حکم کا معنی "خطاب الله " گویا کہ "مارود به الخطاب " کے معنی میں ہے اور اگر شرعی کا بھی یہی کرتے ہیں تو شرعی کی قید مکرر بنتی ہے باقی اشاعرہ حضرات کے نزدیک چونکہ تمام احکام، شرعی ہیں اور عقل کو ان کے حسن وقبح معلوم کرنے کی کچھ طاقت نہیں۔ یہ بات ہم عنقریب بیان کریں گے اس لیے ان کے نزدیک "الشرعی "کا معنی ما وردبه خطاب الشارع ہوگا سے اس کا مطلب بھی "لو لا خطاب الشارع" ہی ہے لہذا اگر خطاب الله ...إلخ مطلق حکم کی تعریف بنائیں جس طرح مصنف کو کا خیال ہے کہ بعض اشاعرہ مطلق حکم کی یہی تعریف کرتے ہیں تو "الشرعی " کی قید تکرار ہے خواہ اس کا حسن "مالا یدرك لو لا خطاب الشارع " سے کریں یا "ماوردبه خطاب الشارع " سے کریں، کیونکہ ہم اوپر بتلا آئے ہیں کہ اشاعرہ کے نزدیک عقل کو بالکل احکام میں دخل نہیں۔ تمام احکام کا

دارومدار شریعت پر ہے۔نتیجہ یہ نکلا کہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام شرعیہ "مالایدرك لولا خطاب الشارع" کے قبیل سے ہیں۔

قال الشارح: "قوله: "فیدخل "یرید أن تعریف الفقه علی رأی الأشاعره شامل للعمل عن دلیل بحسن الحود والتواضع أی: وجوبهما أو ندبهما، وقبح البخل، والتکبر أی: حرمتهما أو کراهتهما، وما أشبه ذلك، لأنهما أحکام لاتدرك لولا خطاب الشارع علی رأیهم بناء علی أن لا مدخل للعقل فی درك الأحکام، مع أن العلم لها من علم الأخلاق لا من الفقه. وأقول :إنما یلزم ذلك لو کانت هذه الأحکام عملیة بالمعنی المذکور وهو ممنوع کیف والأمور المذکورة أخلاق وملکات نفسانیة ۔جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الأخلاق وقد صرّح فیما سبق بأنه یزاد عملا علی معرفة النفس ما لها وما علیها لیخرج علم الأ خلاق وبأن معرفة النفس ما لها وما علیها من الوجدانیات أی :الأخلاق الباطنه، والملکات النفسانیة علم الأخلاق، ومن العملیات علم الفقه فکأنه نسی ماذکره ثمه أو ذهل عن قید العملیة ههنا".

تشریح:

ماتن نے اشاعرہ پر جواعتراض کیا تھا اسے نقل کر کے اس کا رد کرنا مقصود ہے۔اعتراض کی تقریر سے قبل ایک تمہیدی بات ذہن نشین کرلیں کہ ہمارے یعنی احناف اور جمہور معتزلہ کے نزدیک کچھ احکام تو شرعی ہیں، بایں معنی کہ اگر شریعت ان کا حسن یا قبح نہ بتلاتی تو ہمیں معلوم نہ ہوتا، جیسے: رمضان المبارک کی تیس تاریخ کے روزے کا جائز ہونا اور یکم شوال عید دن کے روزے کا ناجائز ہونا، یہ شریعت کے بغیر معلوم نہ ہوسکتا تھا اور کچھ احکام ایسے ہیں کہ ان کا حسن وقبح عقلی ہے یعنی اگر شریعت نہ بھی بتاتی پھر بھی ان کا حسن وقبح ہم اپنے عقلوں سے معلوم کر لیتے جیسے تواضع اور سخاوت کا محمود ہونا اور تکبر وبخل کا مذموم ہونا جبکہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام، شرعی ہیں عقل کو ان میں کچھ دخل نہیں۔اب ماتن کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جب تمام احکام، شرعی ہیں تو علم بحسن الجود اور علم بقبح التکبر یہ سب فقہ میں داخل ہوں گے، کیونکہ فقہ کی تعریف ان پر صادق آرہی ہے حالانکہ یہ احکام بالاتفاق فقہ

نہیں بلکہ علم الاخلاق (تصوف) میں سے ہیں علامہ تفتازانی أقول ... إلخ سے رد کر رہے ہیں کہ فقہ کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی "عملیہ" کی قید سے خارج ہو رہے ہیں، کیونکہ مذکورہ احکام تو نفسانی و روحانی ملکات ہیں، عمل کے ساتھ متعلق نہیں، حالانکہ ماتن نے خود ماقبل میں جہاں پر ابوحنیفہ سے فقہ کی تعریف معرفة النفس مالها وما عليها نقل کی تھی تو وہاں پر کہا تھا کہ عملا کی قید بڑھائی جائے تاکہ علم الاخلاق خارج ہو جائے اور خود تصریح فرمائی تھی "معرفة النفس مالها وما عليها من الوجدانيات" یعنی اعمال روحانی یہ علم الاخلاق و علم تصوف ہے اور "معرفة النفس مالها وما عليها من العمليات" یہ فقہ ہے معلوم ہوا ہے کہ یا تو مصنف کو وہاں پر لگائی گئی "عملا" کی قید بھول گئی یا یہاں پر الشرعية کے بعد العمليه کی قید کو نظر انداز کر رہے ہیں۔

قال الشارح :" قوله لا يزاد عليه المصطلح بين الشافعية أن العلم بالأحكام إنما يسمى فقها إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال ، حتى أن العلم بوجوب الصلوة والصوم ، ونحو ذالك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره ۔ لا يعد من الفقه اصطلاحا ، ولهذا يذكرون قيد الاكتساب أو الاستدلال و الإمام قيّد فى " المحصول " الأحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال: هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم أنه لا يسمى فقها معنى أنه لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد عنه على ما صرح بها الإمام فى قيد العملية، لا بمعنى أنه لم يحترز عنه لزم أن يكون العالم بمجرد وجوبهما فقها على ما فهمه الصنف، فاعترض بمنع لزوم ذلك بنا ء على أن الفقيه من له الفقه . والفقه ليس علما ببعض الأحكام .وإن قيل حتى يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقها ثم إذا كان اصطلاحهم على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه ، فلا بد من إخراجها عن تعريفهم للفقه ، فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ،ولا القول : بكونها من الفقه صحيحا عندهم ، ولا اصطلاح على ذالك صالحا للاعتراض عليهم" .

تشریح:

ماتن نے امام رازی کے ایک قید بڑھانے پر اعتراض کیا تھا۔شارح یہاں سے ماتن کا رد کرنا چاہتے ہیں۔تفصیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک فقہ ایسے احکام کے جاننے کا نام ہے جو بطریق استدلال واکتساب حاصل ہوں،اس لیے فقہ کی تعریف میں بالاستدلال کی قید بڑھائی تھی تاکہ بدیہی شرعی احکام مثلاً نماز،روزہ حج اور زکوۃ وغیرہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں کیونکہ عالم،جاہل،دین دار،غیر دین دار سب جانتے ہیں مگر ان کے جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جاتا اس لیے امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں فقہ کی تعریف میں التی لا یعلم کونها من ضروریات الدین کی قید بڑھائی تھی بشرطیکہ وہ احکام بدیہات دین میں سے نہ ہوں۔

اس پر ماتن نے اعتراض کرڈالا کہ یہ قید بڑھانا فضول ہے اس لیے کہ فقہ کوئی چند ایک مسائل کے جاننے کا نام نہیں تاکہ ان کو نکالنے کے لیے قید بڑھائی جائے،بلکہ فرض کرو اگر ایک آدمی مسائل جانتا ہو پھر بھی اس کو فقیہ نہیں کہا جائے گا جب تک کہ اس میں ملکہ موجود نہ ہو چہ جائیکہ نماز وروزہ جیسے بدیہی مسائل کے جاننے والے کو فقیہ کہیں،لہذا امام رازی کی قید بالکل لغو ہے۔

علامہ تفتازانی ماتن پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام رازی نے اس قید کو احترازی نہیں بنایا کہ اگر اس قید کو نہ بڑھایا جاتا تو نماز اور روزہ جیسے بدیہی مسائل فقہ کی تعریف میں شامل ہو جاتے اور یہ کہ ان کا جاننے والا فقیہ بن جاتا،بلکہ اس قید کے بڑھانے سے مقصد محض وضاحت کرنا اور اپنے مذہب کو بیان کرنا ہے کہ ہمارے نزدیک فقہ چند مسائل بدیہی کے جاننے کا نام نہیں بلکہ نظری واستدلالی مسائل کو فقہ کہتے ہیں لہذا ایسی وضاحت کو کیونکر مدار اعتراض بنایا جا سکتا ہے۔

قال الشارح :" قوله : ثم "اعلم أنه لا يرا د بالأحكام "اعتراض على تعريف الفقه بأن المراد بالأحكام إما الكل أى :المجموع ، وإما كل واحد ، وإما بعض له نسبة إلى الكل كالنصف أو الأكثر كالثلثين ، مثلا :اما البعض مطلقا وإن قل : والأقسام بإسرها باطلة أما الاول : فلأن الحوادث، وإن كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها ، وعدم انقطاعها مادامت الدينا غير داخلة تحت حصر الحاصرين ، وضبط المجتهدين ، وهو المعنى بقوله "لا تكاد تتناهى فلا يعلم أحكامها جزئيا جزئيا لعدم

إحاطة البشر بذلك، وكليا تفصيليا فإنه لا ضابطة يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون أحد فقيها . وأما الثاني : فلأن بعض من هو فقيه بالإجماع قد لا يعرف بعض الأحكام كما لك سئل عن أربعين مسئلة، فقال في ست وثلاثين :لا أدري . وأما الثالث:فلأن الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل لكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة . وبهذايظهرأنه لا يصح أن يراد أكثر الأحكام لأنه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول وأما الرابع : فلأ نه يستلزم أن يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا ، بل أشار إليه بلفظ ثم أي بعد ما لا يراد البعض وإن قلّ لا يراد الكل ...إلخ .

تشریح:

ماتن نے شوافع کی تعریف پر جو اعتراض کیا ہے اس کی مزید تشریح و توضیح کرنا مقصود ہے۔اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں جو "الأحکام" کا لفظ موجود ہے اس میں چار احتمال ہو سکتے ہیں کل مجموعہ احکام، ہر ایک حکم، بعض معین، جیسے: تیسرا حصہ، چوتھا حصہ، دو تہائی، بعض غیر معین ۔چاروں باطل ہیں اول احتمال اس لیے غلط ہے کہ مجموعہ کل احکام رہتی دنیا تک کسی کو معلوم ہوں محال تو نہیں کم از کم مشکل ضرور ہیں وجہ یہ کہ اگر چہ کل دنیا کا زمانہ متناہی ہے مگر اس میں پیش آنے والے حوادثات و واقعات کا ضبط کرنا بہت مشکل ہے نہ تو کسی انسان کے پاس کوئی ضابطہ کلی ہے کہ اس کے ذریعے ہر آنے والے واقعہ کا حکم معلوم کر سکے اور نہ جزئی جزئی مسئلہ ہر ایک کو معلوم ہو سکتا ہے اور مصنف کے قول "لا تكاد تتناهی" کا مطلب یہی ہے۔دوسرا احتمال اس لیے غلط ہے کہ موجودہ احکام میں سے ہر ایک حکم اس کو معلوم ہو یہ بھی نہیں ہو سکتا اور نہ یہ کوئی شرط ہے،اس لیے کہ بعض مسلمہ فقیہ اور مجتہد ہیں مگر ان سے جب مسائل پوچھے گئے تو بہت سارے مسائل میں انہوں نے "لا أدری" کہہ دیا پھر بھی ان کی فقاہت پر کوئی اثر نہ پڑا مثلا امام مالک سے چالیس مسئلوں کے بارے میں پوچھا گیا تو چھتیس مسئلوں میں "لا أدری" کہہ دیا صرف چار مسئلے بتا سکے۔تیسرا احتمال بعض معین مثلا تیسرا حصہ چوتھائی یا اکثر مثلا

دو تہائی یہ احتمال بھی غلط ہے اس لیے کہ جب کہ کل کا علم نہیں تو بعض معین کسور (چوتھائی تہائی) کا علم کس طرح ہوسکتا ہے۔ چوتھا احتمال بعض غیر معین جس کو مصنف نے "وإن قىل" سے بیان کیا ہے یہ بھی غلط ہے کہ دو چار مسئلے شرعی اگر چہ فقہ میں شمار ہوں گے مگر ان کے جاننے والے کو اصطلاحی طور پر فقیہ نہیں کہا جا سکتا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب چاروں احتمال غلط ہوئے تو آپ کی فقہ کی تعریف ھو العلم بالأحکام الشرعیة العملیة غلط ٹھری۔

قال الشارح : " وههنا بحث : وهو أن من الأحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد ، كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ، ومنها ماهو العكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذاالطعام لا كل الناس ، وههنا ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القول أو كل واحد من القول ، ومعرفة الأحكام من هذا القبيل ، إذ معرفة جميع الأحكام معرفة كل حكم ، وبالعكس ، وإن التزم أن معرفة جميع الأحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهيالحوادث لا ينافي ذلك فالظاهر أنه قصد بالكل مجموع الأحكام الماضية والآتية ، و بكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت إليه ذهن المجتهد حيث علل عدم إرادة الأول بلا تناهي الحوادث ، والثاني بثبوت لا أدري " .

تشریح:

یہاں سے شارح کی غرض مصنف پر اعتراض کرنا ہے کہ مصنف نے جو کل مجموعی اور کل افرادی یعنی پہلے اور دوسرے احتمال میں جو تقابل بیان کیا ہے، وہ غلط ہے، حالانکہ ان میں اتحاد ہے، کیونکہ بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا مجموعہ پر حمل کرنا صحیح ہوتا ہے مگر وہ کل واحد پر صحیح نہیں ہوتا جیسے "کل القوم یرفع هذا الحجر" یہاں پر مجموعہ کے ساتھ تعلق تو درست ہے کہ سارے لوگ مل کر اس پتھر کو اٹھائیں لیکن ایک ایک کے ساتھ نہیں ہوسکتا، کیونکہ اتنا بھاری پتھر ہر ایک کہاں اٹھا سکتا ہے اور بعض احکام اس کے برعکس ہوتے ہیں، جیسے: "کل واحدمن الناس یکفیه الطعا م" یعنی مختصر سا طعام ہر ایک کو تو کافی ہوسکتا ہے لیکن پوری جماعت کو کافی نہ ہوگا اور بعضے احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا تعلق کل مجموع سے جو کل واحد سے کوئی فرق نہیں پڑتا، جیسے: ضربت کل القول یا کل واحد من القوم تو

یہاں پر ضرب کا حکم ایسا ہے کہ مجموعہ کے ساتھ اس کا تعلق ہو یا ہر ایک سے دونوں صورتوں میں مطلب ایک ہی بنتا ہے تو اب سوال یہ ہے کہ معرفة الأحكام والا حکم بھی ایسا ہی ہے کہ اس میں مجموعہ اور کل واحد کے درمیان کوئی فرق نہیں اگر ایک آدمی ہر حکم کو جانتا ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ مجموعہ احکام کو جانتا ہے اور اگر مجموع کو جانے پھر بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ کل واحد کو جاننے والا ہے، لہذا مصنف کا تقابل کے طور پر ذکر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اگر مصنف یوں التزام کر کے جواب دے کہ مجموعہ احکام سے مراد عام ہیں کل واحد یا بعض۔ کل واحد والی شق میں اس قسم کی تعمیم نہیں لہذا تقابل ہو گیا۔ یہ جواب بھی غلط ہو گا اس لیے کہ مصنف نے آگے جو شق کے مراد نہ لینے کی علت بیان کی ہے لعدم تناهي الحوادث اس کا انطباق نہیں ہو سکے گا وجہ یہ کہ جب بعض احکام مراد ہیں تو عدم تناهي الحوادث اس کے خلاف نہ ہوگا۔

والظاهر أنه قصد ...الخ سے شارح اپنی طرف سے جواب دیا کہ مجموعہ احکام مراد ہیں کل احکام ماضیه (گزرے ہوئے) اور آتیه (آنے والے) تا قیامت کیونکہ اس کے مراد نہ لینے کی علت ساتھ لا تناهي الحوادث کے اور کل واحد سے موجود فی الحال مراد ہیں اور ان کے مراد نہ لینے کی علت لثبوت لا أدري بیان کی ہے اور لا أدري اس وقت کہا جا سکتا ہے جب حکم وجود میں آ چکا ہو۔ لہذا اس تغائر سے ثابت ہو جانے کے بعد تقابل درست ہے۔

قال الشارح :" ولما أجاب ابن الحاجب بأن المراد بالأحكام المجموع ، ومعنى العلم بها التهيئو لذلك رده المصنف بأن التهيئو البعيد حاصل لغير الفقيه ، والقريب غير مضبوط إذ لا يعرف أن أى قدر من الاستعدا د يقال لها التهيئو القريب. ولمافسر التهيئو بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد كل واحد من الحوادث استجماعه المأخذ والأسباب والشروط التى يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع إليها فى معرفة الأحكا م رده المصنف بأربعة أوجه" .

تشریح:

علامہ صدر الشریعۃ نے شوافع کی طرف سے نقل شدہ فقہ کی تعریف کو رد کیا تھا کہ احکام میں جو چار احتمال تھے چاروں احتمال غلط ہیں، لہذا یہ تعریف بھی غلط ہے۔ علامہ ابن حاجب نے شوافع کیطرف سے

جواب دیا کہ ہم احکام سے مراد مجموعہ کل احکام مراد لیتے ہیں، باقی رہا کہ کل مجموعہ احکام تو کسی کو معلوم نہیں ہو سکتے ،تو انہوں نے کہا کہ ہم علم بالا حکام سے معلوم کرنے کی استعداد اور صلاحیت مراد لیتے ہیں تو مصنف نے ابن حاجب کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آپ "تہیئو" سے استعداد بعیدہ مراد لیتے ہیں وہ تو ہر شخص کے اندر موجود ہے پھر تو ہر شخص کا فقیہ مجتہد ہونا لازم آتا ہے اور اگر استعداد قریبہ مراد لیتے ہو تو اس کے لیے کوئی ضابطہ کلیہ نہیں کہ اتنی قدر استعداد کو "تہیئو "قریب کہا جائے گا بہر حال ایک مبہم سی بات ہے۔ پھر ابن حاجب نے جواب دیا کہ ہماری مراد تہیئو سے تہیئو قریب ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص کو ماٗ خذ (قرآن حدیث) معلوم ہو اور اجتہاد کے لیے ضروری اسباب وشرائط مثلاً قوائد صرفیہ و نحویہ حاصل ہوں تو ایسا شخص بوقت ضرورت ہر آنے والے حادثے اور واقعہ کا حکم بذریعہ اجتہاد اپنی خداداد صلاحیت کے معلوم کر سکے ارو ہماری مراد تھییؤ قریب سے اس قسم کی صلاحیت مراد ہے تو ماتن نے اس کا چار وجوہ سے رد کیا ہے اگر تھییؤ مذکور کافی ہوتا تو ہر ایک مجتہد کو ہر مسئلہ معلوم ہوتا حالانکہ امام ابو حنیفہ جیسے شخصیت کو دہر کا معنی معلوم نہ ہو سکا کہ دہر کتنی قدر مدت کا نام ہے، اگر تھییؤ مذکور کافی ہوتا تو کسی مجتہد کو غلطی واقع نہ ہوتی ،بعض حوادثات اور واقعات ایسے ہیں کہ ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی ،تعریفات میں لفظ "علم "بول کر اس قسم کا تھییؤ مخصوص مراد لینا جس کی لیے کوئی قرینہ نہ ہو درست نہیں۔

قال الشارح: " يمكن الحواب عنها بأنا لا نسلم أن عدم تيسر معرفة بعض الأحكام لبعض الفقهاء أو الخطا ينافي التهيئو بالمعنى المذكور ، لحواز أن يكون ذلك بتعارض الأدلة ، أو وحود المانع ، أو معارضة الوهم العقل ، أو مشاكلته الحق الباطل ، ونحو ذالك ولا نسلم أن شيئا من الأحكام التى لم يرد بها نص ولا إجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ، يدل عليه حديث معاذ ـ رضى الله عنه ـ حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ، ولم يقل النبى صلى الله عليه وسلم فإن لم يكن حملا للاجتهاد، ولا نسلم لا دلالة للفظ العلم على التهيئو المخصوص فإن معناه : ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام ، وإطلاق العلم عليها شائع ذائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم "علم كذا وكذا "فإن المحققين على أن المراد به هذه الملكة ويقال لها : الصناعة أيضا ،

لا نفس الإدراك، و كقولهم : وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي إدراك .

تشریح:

یہاں سے شارح مذکورہ چاروں اعتراضات کا جواب دینا چاہتے ہیں۔حاصل یہ کہ اگر کسی مجتہد کو تعارض ادلہ کی وجہ سے یا موانعات موجود ہونے کی وجہ سے ،مثلا: سر درد وغیرہ کے،اجتہاد نہ ہو سکے تو یہ تھیؤ مخصوص کے منافی نہیں ہے،اسی طرح اگر معارضہ وہم یا کی وجہ سے حق و باطل کے اشتباہ کی وجہ سے کسی مسئلے میں غلطی واقع ہو جائے تو تھیؤ مخصوص کے منافی نہیں ،اسی طرح یہ بھی ہم تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں کہ جس حکم میں قرآن وحدیث سے کوئی نص موجود نہ ہو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی اگر ایسی بات ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ کو جب یمن کی طرف بھیج رہے تھے اور فرمایا کہ اے معاذ!اگر آپ کو قرآن وحدیث سے مسئلہ نہ مل سکے تو کیا کرو گے؟ تو کہا کہ أجتهد برايي تو یہاں پر آپ خاموش ہو گئے وگرنہ آپ فرماتے إن لم تجد محلا و مساغا للاجتهاد ۔معلوم ہوا کہ ہر وہ حکم جو قرآن وحدیث میں منصوص نہ ہو اس میں اجتہاد ہو سکتا ہے۔باقی مصنف کا کہنا کہ علم بول کر تھیؤ اور ملکہ مراد لینا صحیح نہیں ہے یہ بات بھی صحیح نہیں اور علم بمعنی ملکہ کے علوم کی تعریفات میں عام ہے چنانچہ محققین فرماتے ہیں کہ جہاں پر کسی علم کی تعریف کرتے ہوئے کہا جاتا ہے علم كذا ،مثلا:نحو علم بأصول يعرف بها أحوال... إلخ تو اس سے مراد ملکہ ہے جس کو یہ لوگ صناعت بھی کہتے ہیں نہ کہ علم وادراک مراد ہے اسی طرح یہ جو کہا جاتا ہے کہ عالم حی کی مثل ہے اور جاہل مردہ کی مثل ہے، یا علم حیات کی مثل ہے اور جہل موت کی مثل ہے تو علم بمعنی ملکہ کے ہے کیونکہ علم اور حیات کے درمیان جو وجہ تشبیہ بیان کی جاتی ہے وہ كونهما جهتي إدراك تو اس کا مطلب یہ ہے جیسے کہ علم بمعنی ملکہ وذریعہ ادراک ہے اسی طرح حیات بھی جہت وذریعہ ادراک ہے تو ظاہر ہے کہ یہاں علم بمعنی ملکہ کے ہے اور اگر علم بمعنی ادراک وجاننے کہو تو کلام مہمل ہو جاتا ہے۔

قال الشارح : "قوله : بل هو تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الأحكام يخرج به البعض إلا أنه يدل على أنه إذ ظهر نزول الوحي بحكم أو حكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها وإذا علم ثلثة أحكام يسمى فقيها . وقيد نزو

ل الوحی "بالظهور" احترازعما إذا نزل به الوحی و لم یبلغ بعد فلیس من شرط الفقیه معرفته".

تشریح:

ماتن نے شوافع کی تعریف کو مخدوش ٹھہرانے کے بعد اپنی طرف سے تعریف کی ہے هو العلم بکل الأحکام الشرعیه العملیه التی قد ظهر نزول الوحی بها والتی انعقد الإجماع علیها من أدلتها مع ملکة الاستنباط الصحیح منها یعنی ان تمام احکام کو جاننا جن کے متعلق وحی کا نزول ظاہر ہو چکا، یا اجماع منعقد ہو چکا ہے اور باقی احکام کے استنباط کا ملکہ موجود ہو۔اب اس تعریف سے فقہ ایک منضبط اور قطعی علم ہو گیا بخلاف شوافع کی تعریف کے اس میں فقہ علم بالاحکام کا نام تھا جو کہ مبہم اور غیر معین تھے پھر مصنف کی تعریف میں "بکل الأحکام" کی قید لگا کر بعض احکام کو خارج کر دیا کہ بعض احکام کے جاننے کو فقہ نہیں کہا جائے گا ہاں اگر ابھی تک کل احکام ایک یا دو کا نزول ہوا ہے اس کو فقیہ نہیں کہا جائے گا، کیونکہ احکام جمع ہے اور جمع کے کم از کم تین افراد ہوتے ہیں تو تین احکام کے جاننے کے بعد ملکہ استنباط کے ساتھ فقیہ کہلائے گا، پھر نزول کو "ظہور" کے ساتھ مقید کیا ہے اسلیے کہ صرف احکام کا نزول کافی نہیں بلکہ فقیہ تک ان کا ظہور اور پہنچنا بھی ضروری ہے لہذا اگر احکام تو نازل ہو چکے ہیں مگر فقیہ کے پاس ان کا ظہور نہیں ہوا تو فقیہ کے لیے ان کا جاننا ضروری نہیں اور ان کے نہ جاننے سے اس کی فقاہت پر کوئی اثر نہ ہوگا۔

قال الشارح : "قوله "مع ملکة الاستنباط" أی :العلم بماذکر یشترط کونه مقرونا بملکة الاستنباط الفروعیه القیاسیه من تلك الأحکام أو استنباط الأحکام من أدلتها حتی أن العلم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غیر اقتدار علی النظر والاستدلال لا یعد من الفقه والأول أوجه" .

تشریح:

یہاں ماتن نے جو فقہ کی تعریف میں مع ملکة الاستنباط کے الفاظ استعمال کیے ہے اس کی دو توجیہیں کرنا چاہتے ہیں "الاستنباط" کی الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے اگر مضاف الیہ مسائل قیاسیہ کو بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ مجتہد کو علم بالوحی کے ساتھ ساتھ ان احکام سے مسائل قیاسیہ کے

استنباط کا ملکہ بھی ہو،، اگر مضاف الیہ احکام کو بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا علم بما نزل بہ الوحی وانعقد علیہ الإجماع کے ساتھ ان احکام کو ان کے دلائل سے استنباط کرنے کا ملکہ بھی موجود ہو یعنی اگر ایک آدمی محض اپنی لغت دانی کی بنا پر احکام کو سمجھ سکتا ہے باقی اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے حکم معلوم کرنے کی صلاحیت نہیں تو اس کو مجتہد نہ کہا جائے گا مگر پہلی توجیہ زیادہ ظاہر ہے کہ کیونکہ مجتہد اس کو کہا جاتا ہے جو احکام منصوصہ سے مسائل فرعیہ قیاسیہ مستنبط کر سکے، مثلاً شراب حرام ہے یہ حکم منصوص ہے اب جو اس سے بھنگ افیون کا حکم بھی معلوم کرے ،اس کو فقیہ کہا جائے گا۔

قال الشارح : " قوله " لا المسائل القياسيه " أى :لا يشترط فى الفقه بالعلم بالمسائل القياسيه لأنها نتيحة الفقاهة والاحتهاد ؛ لكونها فروعا مستنبطة بالاحتهاد فيتوقف العلم لها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور. فإن قيل : هذا إنما يستقيم فى أول القائسين ، وأما بعده فيحوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسيه التى يستنبطها المحتهد الأول من غير دور . قلنا: لا يحوز للمحتهد التقليد بل يحب عليه أن يعرف المسائل القياسيه بالاحتهاده فلو اشترط العلم لزم الدور ـ نعم يشترط أن يعرف أقوال المحتهدين فى المسائل القياسيه لئلا يقع فى مخالفة الإحماع .

تشریح:

ماتن نے کہا کہ مجتہد کے لیے علم بمانزل به الوحی اور اجماعی مسائل کو جاننا ضروری ہے نہ کہ قیاسی مسائل کو۔ اب شارح اس عدمی شرط کی وضاحت پیش کرنا چاہتے ہیں کہ مجتہد کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں، اس لیے کہ مسائل قیاسیہ خود اس مجتہد کی فقاہت کا نتیجہ ہیں اب اگر مجتہد کے فقیہ بننے کے لیے انہی مسائل کو جاننا شرط کر دیا جائے تو دور لازم آئے گا۔ دور کا معنی ہے توقف الشئ علی ما یتوقف هو علی ذلك الشئ تو مجتہد کی اپنی فقاہت اپنی فقاہت پر موقوف ہو جائے یہ دور ہے، جو کہ محال ہے۔

إن قيل ...إلخ سے سوال نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ اول مجتہد میں آپ کی بات تو ٹھیک ہے کہ دور لازم آئے گا لیکن اگر بعد میں آنے والے مجتہد کے لیے پہلے مجتہد کے مسائل قیاسیہ

مستنبطہ کو جاننا شرط کر دیا جائے تو اس میں تو کوئی دور نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس وقت جب بعد کے مجتہد نے اپنے سے پہلے مجتہد کے مسائل قیاسیہ با قاعدہ طور پر تسلیم کر لیے تو یہ واضح طور پر تقلید ہے جو مجتہد کے لیے جائز نہیں، بلکہ پچھلے مجتہد کے لیے ضروری ہے اس کے مسائل قیاسیہ کو بھی اپنی صوابدید اور اجتہاد پر پرکھے، اب اگر انہیں صوابدیدی مسائل کو اس کے لیے جاننا ضرری قرار دیتے ہیں تو دور لازم آئے گا ہاں البتہ یہ بات ٹھیک ہے کہ گذشتہ مجتہدین حضرات کے وہ اقوال جو مسائل قیاسیہ کے متعلق ہیں ان کو ضرور ذہن نشین رکھے تا کہ مجتہدین کے اجماع کی مخالفت نہ کر بیٹھے۔

قال الشارح : " فإن قيل : المسائل القياسيه مما ظهر نزول الوحي بها إذ القياس مُظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الأخير العلم بها .قلنا : نزول الوحي بها إنما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني ، وليس له تقليد للأول فلا يشترط له معرفته، ويمكن أي : يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس .

تشریح:

یہاں ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دینا مقصود ہے۔اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں آپ نے کہا کہ قیاس حکم کے لیے مظہر ہوتا ہے مُثبت نہیں ہوتا، بلکہ مُثبت درحقیقت وحی ہوتی ہے اب مجتہد اخیر کے لیے مسائل قیاسیہ جاننا شرط ہونا چاہیے کیونکہ وہ وحی ہیں۔جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ مجتہد سابق کے لحاظ سے تو وحی کہہ سکتے ہیں، لیکن مجتہد اخیر کے لیے یا فی الواقع وحی ہو تو ایسا نہیں اس لے کہ اس میں خطا کا احتمال ہے، اور مجتہد اخیر اگر ان مسائل کو جانے گا تو بطور مسائل قیاسیہ ہونے کے حالانکہ اس کو تقلید جائز نہیں۔

یمکن ...إلخ سے دوسرا جواب دیا ہے کہ فقیہ کے لیے علم بما ظهر به نزول الوحي شرط ہے بشرطیکہ وہ نزول بلا واسطہ ہو اور جو بواسطہ قیاس کے نزول ہو اس کا جاننا شرط نہیں۔

قال الشارح : " ثم ههنا أبحاث :الأول : أن المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم على ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الأيام والأعصار فيوما يكون علما بجملة من الأحكام ،

ويوما أكثرفأكثر ، وهكذا يتزايد إلى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم أخذيتزايد بحسب الأعصار وانعقاد الإجماعات وأيضا ينقص بحسب النواسخ والإجماع على خلاف أخبار الآحاد.

تشریح:

یہاں سے مصنف کی بیان کردہ تعریف پر چند اعتراضات کر رہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر فقہ اصطلاحی کی تعریف کرنا مقصود ہے اور فقہاء کے نزدیک فقہ ایک علم مخصوص کا نام ہے، جس طرح کہ باقی علوم نحو، صرف وغیرہ ہیں حالانکہ مصنف کی تعریف سے تو معلوم ہوتا ہے کہ فقہ کوئی مخصوص علم نہیں بلکہ گھٹنے بڑھنے والا مفہوم کلی ہے، کیونکہ مصنف کے نزدیک فقہ علم بما ظهر نزول الوحی به أو انعقد عليه الإجماع کا نام ہے تو جیسے احکام کا نزول زیادہ ہوتا جائے گا یا اجماعات کا انعقاد ہوتا جائے گا، فقہ بھی بڑھتا جائے گا۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک بڑھتا رہے گا پھر خبر واحد کے خلاف اجماع ہونے اور نواسخ کے ظہور کے ساتھ کم ہوتا جائے گا۔

قال الشارح : " الثاني : أن التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بعدم الإجماع في زمانه ، فكأنه أراد أنه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط إن لم يكن الإجماع وبه وبما انعقد عليه الإجماع إن كان. ومثله في التعريفات بعيد " .

تشریح:

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی تعریف صحابہ کرام کی فقاہت پر صادق نہیں آتی کیونکہ مصنف نے اجماعی مسائل کو جاننا شرط قرار دیا جبکہ صحابہ کے زمانہ میں نزول وحی کے زمانہ کی وجہ سے اجماع کا وجود نہ تھا اب گویا یوں کہنا پڑے گا کہ "فقہ نام ہے صرف علم بما ظهر نزول الوحی کا اگر اجماع نہ ہو جیسا کہ صحابہ کے زمانہ میں" اور "فقہ نام ہے کہ علم بما ظهر نزول الوحی اور بما انعقد عليه الإجماع اگر اجماع موجود ہو جیسا کہ صحابہ کے بعد کے زمانہ میں حالانکہ اس قسم کی تشکیک تعریفات میں بعید ہوتی ہے۔

قال الشارح : " الثالث : أنه يلزم أن يكون العلم بالأحكام القياسيه خارجا عن الفقه ،

وذلك عـنـدهـم معظم مسائل الفقه ، اللّٰهم إلا أن يقال أنه فقه بالنسبة إلى من أدى إليه احتهاده ، إذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة إلى كل مجتهد شيئا آخر " .

تشریح:

تیسرے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے چونکہ فقہ علـم بـمـا ظهر نزول الوحي وبما انـعـقـد عليه الإجماع کو قرار دیا ہے تو لازم آئے گا کہ عـلـم بـالأحـكام القياسيه فقہ سے خارج ہو حالانکہ فقہاء کرام کے نزدیک مسائل کی بڑی تعداد احکام قیاسیہ ہیں، جو مصنف کی تعریف سے فقہ سے خارج ہو رہے ہیں الـلـهـم إلا أن يـقـال ... إلخ شارح فرماتے ہیں کہ الا یہ کہ یوں کہا جائے کہ مجتہد کے اپنے مسائل قیاسیہ اپنے لیے فقہ ہیں، کیونکہ اس کے لیے ما ظهـر بـه نزول وحی کے قبیل سے ہے اس وقت ہر مجتہد کی فقہ الگ الگ ہوگی، کیونکہ ہر ایک کے مسائل قیاسیہ ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں۔

قـال الشـارح : " الرابع : أنه إن أريد بظهور نزول الوحي الظهور في الحملة، فكثير مـن فـقـهـاء الـصـحـابة لـم يعرفوا كثيرا من الأحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الـصـحابة ، كما رجعوا في كثير من الوقائع إلى عائشة ، ولـم يقدح ذلك في فقاهتهم وإن أريـد الـظـهـور عـلـى الأعم الأغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة، وتفرقهم في الأسفار ، أو الأشـغـال ، ولـو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الأحاد من الفقه حتى يـصـيـرت شـائـعـا ظـاهـرا عـلـى الأكـثـر فيصير فقها . وبالحملة هذ التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال " .

تشریح:

چوتھے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے ماظهر به نزول الوحي کے جاننے کو شرط قرار دیا ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ کی مراد ظہور سے اگر یہ ہے کہ تمام صحابہ کو معلوم ہو تو یہ غلط ہے، کیونکہ بہت سارے صحابہ کو کتنے مسائل معلوم نہ ہوتے تھے اور حضرت عائشہ کی طرف رجوع کرتے تھے لیکن پر بھی ان کی فقاہت پر کوئی اثر نہ پڑا اور اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ اکثر اور اعم کو معلوم ہو تو یہ بھی تب ہو سکتا ہے

جب کہ کل تعداد معلوم ہو حالانکہ کثرۃ رواۃ کی وجہ سے اور کام کاج اور اسفار میں مشغول ہونے کی بناء پر کل تعداد معلوم نہیں ہوسکتی، تو اکثر اور اعم کس طرح معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر تسلیم بھی کرلیں تو پھر لازم آتا ہے جو احکام بطور خبر واحد کے پہنچیں وہ فقہ سے خارج ہوں۔ بہر کیف مصنف کی بیان کردہ تعریف اشکال اور گڑ بڑ سے خالی نہیں۔

قال الشارح : " قوله :فجوابه أولا مشعر بأن ما أظهر القياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظنى ، ثم ما أورد به النص والإجماع أيضا إنما يكون قطعيا إذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا ، للقطع بأن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد ظنية " .

تشریح:

مصنف نے فقہ کو قطعی بنانے کے لیے جواب دیا تھا کہ ہمارے نزدیک فقہ ان احکام کا نام ہے، جن کے ساتھ نزول الوحی ہو چکا ہو یا اجماع منعقد ہو چکا ہو اور ظاہر ہے کہ اس وقت فقہ قطعی ہو جائے گا۔ یہاں سے شارح اس جواب کی دو کمزوریاں بیان کررہے ہیں۔ پہلی یہ کہ پھر اس وقت فقہ سے وہ احکام خارج ہو جائے گے جس کے لیے قیاس مظہر ہو کیونکہ وہ ظنی ہیں۔ دوسری یہ کہ جو مسائل فقہ خبر واحد سے ثابت ہیں وہ بھی خارج ہو جائیں گے، کیونکہ وہ ظنی ہوتے ہیں پھر نص یا اجماع سے ثابت شدہ احکام بھی تب قطعی ہوں گے جب ان کا ثبوت قطعی ہو۔

قال الشارح :" قوله: وثالثا :هو الذى ذكر فى " المحصول " وغيره أن الحكم مقطوع به والظن فى طريقه . وتقريره : أنه لما دل الإجماع على وجوب العمل بالظن ، وكثرت أخبار الآحاد فى ذلك ، حتى صارت متواتر المعنى . وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن فى الأحكام وصار ذلك بمنزلة نص قطعى.من الشارع علما أن كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله ، فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح إطلاق العلم على إدراكه .هذا على تقدير تصويب كل مجتهد" .

تشریح:

یہاں سے فقہ کو قطعی بنانے کی تیسری توجیہ ہے جس کو امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں ذکر

کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حکم تو قطعی ہوتا ہے البتہ مجتہد جس طریق اور راستہ سے یعنی غلبہ ظن سے پہنچا ہے، وہ طریق ظنی ہے، جس طرح آپ کو کسی منزل مقصد تک جانا ہے اپنے انداز سے ایک راستہ پر چل رہے ہیں اور اس راستہ سے حقیقتاً آپ منزل مقصود تک پہنچ گئے تو اب مقصود تو آپ کو قطعی طور پر حاصل ہو گیا، لیکن وہ راستہ ظنی تھا۔ اس کی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اجماع بھی اس بات پر ہے کہ غلبہء ظن واجب العلم ہے اور اخبار آحاد تو بکثرت اس بارے میں آچکی ہیں اگر چہ تواتر لفظی موجود نہیں مگر کثرت کی بناء پر تواتر معنوی کی حد کو پہنچی ہوئی ہیں تو گویا کہ شارع کی طرف سے بمنزلہ نص قطعی کے ہو گیا، جو مجتہد کا مظنون ہے وہ عند اللہ ثابت اور قطعی ہے، لہذا اس وقت فقہ پر علم اور ادراک کا اطلاق درست ہوا۔ یہ تقریر اور توضیح اس وقت ہے جب یہ قول لیا جائے کہ كل مجتهد مصيب.

قال الشارح : " فإن قيل : المظنون ما يحتمل النقيض ، والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان . قلنا:يكون مظنونا ، فيصير معلوما بملاحظة هذ االقياس ، وهو أنه قد علم كونه مظنونا للمجتهد ، و كل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الأمر قطعا ، على تصويب كل مجتهد .وأما على تقدير أن المصيب واحد فكأنه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد ، فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر إلى الدليل ، وإن لم يكن ثابتا في علم الله تعالى ، فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعيا ، لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام ، وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر ألى الدليل الظني وإن لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا ، وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع .غاية ما أمكن في هذا المقام ذكر بعض المحققين في شرح المنهاج : وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع و كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حكم الله تعالى ، وإلا لم يجب العلم به و كل ما علم قطعا أنه حكم الله فهو معلوم قطعا ، فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا ، فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا ، فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه .وحاصله إنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به

قطعا علم قطعا أنه حکم اللہ تعالی ، لم لا یجوز أن یحب العلم قطعا لما یظن أنه حکم اللہ تعالی فقوله :"وإلا لم یحب العمل به عین النزاع وإن بنی ذلك علی أن کل ما هو مظنون للمجتهد فهو حکم اللہ تعالی قطعا ، کما هو رأی البعض یکون ذکر وجوب الغمل ضائعا لامعنی له أصلا".

تشریح:

یہاں سے سوال کر کے اس کا جواب دینا مقصود ہے۔سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا جو مجتہد مظنون ہوتا ہے وہ قطعی اور ثابت عند اللہ ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے، کیونکہ مظنون وہ ہوتا ہے جو نقیض کا احتمال رکھے ،بخلاف قطعی کے اس میں جانب مخالف کا بالکل احتمال نہیں ہوتا لہذا ان کا آپس میں تضاد ثابت ہوا تو کس طرح آپ نے کہہ دیا کہ جو مظنون مجتہد وہ معلوم اور قطعی ہوتا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ اگر صورت کل مجتهد مصیب والی لی جائے تو اس وقت مظنون کا قطعی ہونا اس قیاس کو ملحوظ رکھنے سے ہو گا،مثلا:هذا الحکم علم کونه مظنونا، وکل حکم علم کونه مظنونا للمجتهد فهو ثابت عند اللہ " کونه مظنونا للمجتهد " حداوسط گرادیں نتیجہ نکلے گا هذا الحکم ثابت عند اللہ اور اگر مصیب کوئی ایک ہے والی صورت لی جائے تو تقریر یوں ہوگی هذا الحکم علم کونه مظنونا للمجتهد (صغریٰ) وکل حکم علم کونه بظنونا للمجتهد فهو واجب العلم او هو ثابت بالنظر الی الدلیل (کبریٰ) تو اس سے بھی فقہ کا معلوم ومقطوع ہونا ثابت ہو جائے گا۔اس دلیل پر اعتراض کرتے ہیں ولکن یلزم علی الاول...إلخ فرماتے ہیں کہ نتیجہ کی پہلی شق کے مطابق لازم آتا ہے کہ فقہ علم بوجوب العمل کا نام ہو حالانکہ فقہ علم بالاحکام کا نام ہے وعلی الثانی ...إلخ دوسری شق کے مطابق لازم آتا ہے کہ اگر حکم دلیل ظنی سے ثابت ہو تو پھر بھی قطعی ہو حالانکہ دلیل ظنی سے حکم ظنی ثابت ہوگا نہ کہ قطعی کیونکہ آپ کو بخوبی معلوم ہے کہ قطعی حکم اس کو کہتے ہیں مالا یحتمل عدم الثبوت فی الواقع اور ظنی وہ ہے جوما یحتمل عدم الثبوت فی الواقع ۔ بہرحال اوپر کی تقریر حکم کو قطعی بنانے کے لیے مخدوش ہوگئی ،لہذا انتہائی کوشش کر کے اس مقام میں حکم کو قطعی بنانے کے لیے اگر کچھ کہا جاسکتا ہے تو وہی ہے جو بعض محققین نے شرح منہاج میں بیان کیا ہے محققین کے بیان کردہ قیاس کے اول

صغری پر نقض کرتے ہیں کہ کل حکم یجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حکم الله کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جس حکم کے متعلق منجانب اللہ ہونے کا ظن ہو اسپر بھی عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور إلا لم یجب العمل به کے ساتھ دلیل پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ بات تو خود متنازع فیہ ہے جو بات متنازع فیہ ہو اس کو دلیل بنانا غلط ہیں ہاں اگر ابتداءً اس بات کو بنیاد بنایا جائے کہ جو مظنون مجتہد ہو وہ قطعا حکم اللہ ہوتا ہے، جیسا کہ ان حضرات کا خیال تھا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے تو پھر وجوب العمل کا تذکرہ درمیان میں لانا بالکل ضائع اور بے معنی ہے۔ وہ کچھ یوں ہے۔

قیاس اول:

صغری: کل حکم یجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حکم الله تعالی . کبری: ما علم قطعا أنه حکم الله تعالی فهو معلوم قطعا. اور نتیجہ: کل ما یجب العمل به قطعا معلوم قطعا .

قیاس دوم

صغری: الحکم المظنون للمجتهد یجب العمل به قطعا . کبری: کل ما یجب العمل به قطعا معلوم قطعا . اور نتیجہ: الحکم المظنون معلوم قطعا .

تو اس طرح کی کوشش کے بعد حکم مظنون کا قطعی ہونا ثابت ہو گیا۔

قال الشارح : " قوله : أصول الفقه " ما سبق کان بیان مفهوم أصول الفقه، هذا بیان ما صدق علیه هذا المفهوم ، من الأنواع المتحدة بحکم الاستقراء فی الأربعة . ووجه ضبطه أن الدلیل الشرعی إما وحی أو غیره ، والوحی إن کان متلوا فالکتاب وإلا فالسنة ، وغیر الوحی إن کان قول کل الأمة من عصره فالإجماع، وإلا فالقیاس ، أو أن الدلیل إما أن یصل إلینا من الرسول علیه الصلوة والسلام أو لا، الأول : إن تعلق بنظمه الإعجاز فالکتاب ، وإلا فالسنة .والثانی إن أشترط عصمة من صدر عنه فالإجماع وإلا فالقیاس "

تشریح:

متن کی عبارت کا ماقبل سے ربط اور غرض بیان کرنا چاہتے ہیں ماقبل میں یہاں تک أصول الفقه کا معنی اضافی بیان کیا کہ اصول کا کیا معنی ہوتا ہے اور فقہ کا کیا مفہوم ہوتا ہے۔ اب یہاں سے أصول

الفقہ کا مصداق بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ مفہوم اور مصداق میں فرق ہوتا ہے، مثلا: عبداللہ کا معنی اور مفہوم ہے "بندۂ خدا" لیکن اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کا یہ نام تجویز کیا گیا ہے۔اصول فقہ کا مصداق چار اقسام میں منحصر ہے کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ۔وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی یا تو وحی ہو گی یا غیر وحی، اگر وحی ہے پھر دیکھیں گے کہ وحی متلو ہے تو کتاب اللہ اور اگر وحی غیر متلو ہے تو سنت اور اگر دلیل شرعی غیر وحی ہے تو دیکھیں گے کہ اپنے زمانہ کے کل علما کا قول ہے تو اجماع ورنہ قیاس۔دلیل حصر یوں بھی کہی جاسکتی ہے کہ دلیل شرعی بواسطہ پیغمبر علیہ السلام ہم تک پہنچی ہو گی یا نہ، اگر بواسطہ پیغمبر کے پہنچی ہے تو دیکھیں گے اس کے الفاظ معجز ہیں یا نہیں، اگر الفاظ معجز ہیں تو کتاب اللہ، وگرنہ سنت رسول اللہ ۔اگر درمیان میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ نہیں تو پھر دیکھیں گے کہ ایسے لوگوں سے صادر ہوئی ہے جن کا معصوم اور محفوظ عن الخطاء ہونا شرط ہے تو اجماع اور اگر محفوظ عن الخطاء ہونا شرط نہیں تو قیاس، کیونکہ قیاس میں مجتہد سے غلطی صادر ہوسکتی ہے۔

قال الشارح : " قوله : وأما الشرائع من قبلنا ، والتعامل ، وقول الصحابة، ونحو ذلك فراجعة إلى الأربعة ، و كذ المعقول نوع استدلال بأحدها ، وإلا فلا دخل للرأى فى إثبات الأحكام ۔ وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الأدلة ، وسماه الاستدلال فحاصله يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع . صرح بذلك فى الأحكام ثم الثلاثة الأوّل أصول مطلقة ، لكونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام .والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهرا دون وجه ، لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة ، والإجماع والأصل الرابع القياس المستنبطة من هذاالأصول الثلاثة " .

تشریح:

یہاں ایک سوال کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ آپ کا أصول الفقه یعنی دلائل فقہ کو چار انواع میں بند کرنا صحیح نہیں، بلکہ کچھ اور ادلہ ہیں، مثلاً: پہلی شریعتیں بسا اوقات ان سے بھی دلیل پکڑی جاتی ہے ،دوسرا تعامل الناس یعنی صحابہ کرام کے زمانہ سے ایک کام ہوتا آرہا ہے تو یہ بھی جواز کی دلیل ہوتی ہے ،تیسرا اصحابی کا قول، چوتھا المعقول جس کو استدلال بھی کہتے ہیں۔یہاں جواب دیا کہ یہ کوئی جدا مستقل

ادلہ نہیں، بلکہ مذکورہ چار کی طرف راجع ہوتے ہیں۔اس کی تفصیل یہ ہیں کہ اگر پہلی شریعت کی بات قرآن میں ذکر ہے تو کتاب اللہ میں شمار ہوگی اور اگر حدیث میں مذکور ہے تو سنت میں شمار ہوگی۔تعامل الناس درحقیقت اجماع میں داخل ہے۔اسی طرح قول صحابی اگر مدرک بالقیاس نہیں تو حدیث میں داخل ہے اگر مدرک بالقیاس ہے تو قیاس میں داخل ہے۔باقی "المعقول" جس طرح کہ صاحب ہدایہ عام طور پر اس قسم کے عقلی دلائل پیش کرتا ہے یہ بھی درحقیقت قرآن حدیث اجماع کی روشنی میں ہوتا ہے لہذا اس کو بھی ان کی طرف راجع سمجھا جائے گا۔

ثم الثلاثة الأول ...إلخ سے کہتے ہیں کہ پہلے تین اصول کتاب،سنت اور اجماع ادلہ مطلقہ کاملہ ہیں بخلاف قیاس کے کہ من وجہ اصل ہے کیونکہ بظاہر حکم کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے،مگر من وجہ فرع بھی ہے کیونکہ درحقیقت حکم کی نسبت اس علت کی طرف ہوتی ہے جو قرآن وسنت یا اجماع سے مستنبط ہوتی ہے۔قیاس تو محض حکم ظاہر کرتا ہے،ثابت نہیں کرتا اور حکم مخصوص میں تعمیم کا کام کرتا ہے،مثلا: پہلے حرمت شراب کے ساتھ مخصوص تھی،قیاس نے علت نشہ کو ڈھونڈ کر عام کر دیا یہاں تک بھنگ افیون وغیرہ کو حرام کر دیا اس فرق کو ظاہر کرنے کے لیے یوں کہا جاتا ہے أصول الفقه ثلاثة :الكتاب ،والسنة ،والإجماع ،والأصل الرابع القياس المستنبطه من هذ الأصول الثلثة تو قیاس کو بقیہ تینوں سے الگ ذکر کیا جاتا ہے وہ قیاس جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو، جیسے: حرمتِ لواطت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے وہ قیاس جو مستنبط من الحدیث ہو، جیسے: چونے گچ کو اشیاء ستۃ پر قیاس کر کے بوجہ علت قدر اور جنس کے کمی بیشی کو ناجائز ٹھہرایا گیا۔وہ قیاس جو اجماع سے مستنبط ہو، جیسے: ام المزنیہ کی حرمت کو قیاس کیا گیا ہے أم أمته التی وطئها پر اور اپنی لونڈی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔تفصیلات متن میں موجود ہیں۔

قال الشارح : " وأعترض عليه بوجوه :الأول :أنه لا معنى للأصل المطلق إلا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر ، أو لم يكن و لهذاصح إطلاقه على الأب وإن كان فرعا . الثاني :أن السبب القريب لشئ مع أنه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق إسم السبب عليه من البعيد وإن لم يكن مسببا عن شئ آخر .الثالث :أن اولية بعض الأقسام في

معنى التقسيم لازمة في كل قسمته، فيلزم أن يفرد القسم الضعيف،فيقال، مثلا :الكلمة قسمان :إسم ،وفعل ،والقسم الثالث هو الحرف .الرابع :أن تغيير الحكم من المخصوص إليالعموم لا يمكن إلا بتقريره في صورة أخرى وهو معنى الأصالة المطلقة .الخامس :أن الإجماع أيضا يفتقر إلى السند فينبغي أن لا يكون أصلا مطلقا " .

تشریح:

شارح یہاں سے قیاس کو مطلق وکامل اصل نہ کہنے پر چار اعتراض نقل کر رہا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اصل مطلق وکامل اس کو کہتے ہیں کہ جس پر دوسری چیز کی بناء ہو، بس اتنا کافی ہے باقی وہ خود او رشی پر مبنی ہو یا نہیں یہ کوئی شرط نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ باپ کو بیٹے کے لیے اصل کہا جاتا ہے۔ حالانکہ اگر اصل ہونے کے لیے من کل الوجوہ اصلیت ضروری ہوتی تو باپ کو اصل نہ کہا جاتا، کیونکہ وہ اپنے باپ کا محتاج ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کہ ایک شی کے دو سبب ہیں سبب قریب اور سبب بعید باجودیکہ سبب قریب مسبب اور محتاج ہو اور سبب بعید کسی کا مسبب یا محتاج نہ ہو پھر بھی اس شی کے لیے سبب بننے کے لیے اولی اور احق سبب قریب ہے نہ کہ بعید، مثلا: یہاں پر حکم کے دو سبب ہو گئے سبب قریب قیاس ہے اور سبب بعید وہ نص جس سے قیاس مستنبط ہے، باجودیکہ قیاس محتاج ہے نص کا اور نص کسی کی محتاج نہیں پھر بھی اصل کہلائے جانے کا حقدار قیاس ہوگا نہ کہ نص۔

تیسرا اعتراض یہ کہ بعض اقسام کا قوی اور دوسرے بعض کا ضعیف ہونا تو تقریبا ہر تقسیم میں ہوتا ہے پھر تو لازم ہے کہ ہر تقسیم کے اندر اس قسم کے عنوانات کے ذریعے ان کا فرق ظاہر کیا جاتا مثلا کلمہ کی تقسیم یوں کی جاتی ہے الکلمة قسمان اسم ، وفعل ، والقسم الثالث حرف حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

چوتھا اعتراض یہ کہ آپ نے قیاس کا اثر یہ بتایا کہ وہ حکم خاص کو عام بنا دیتا ہے اور یہ تبھی ہو سکتا ہے کہ جب اس کو دوسری صورت بخشے اور پہلی صورت سے بالکل دوسری مختلف شکل میں موجود کرے، یہی تو اصل کامل کا مطلب ہوتا ہے۔

پانچواں اعتراض یہ کہ اگر قیاس بوجہ علت کی طرف محتاج ہونے کے اصل کامل نہیں تو اجماع کو بھی اصل کامل کہنا غلط ہوگا، کیونکہ اجماع بھی تو سند اور سہارے کامحتاج ہوتا ہے اجماع کرتے وقت علماء کے سامنے لازما کوئی سند ہوتی ہے، اگر چہ ضعیف حدیث کیوں نہ ہو جس کو مدار بنا کر اس پر اجماع کر لیتے ہیں یوں بالکل نہیں ہوسکتا کہ بلا سند کے مدار بنائے اجماع کر لیں یہ تو ہوائی اجماع ہوگا جو کہ سراسر غلط ہے۔

قال الشارح : " والجواب عن الأول :إنا لا ندعى أن لعدم الفرعيةدخلا فى مفهموم الأصل بل الأصل مقول بالتشكيك ، وأن الاصل الذى يستقل فى معنى الأصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب ، مثلا أقوى من الأصل الذى يبتنى فى ذلك لامعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه بالحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس، وإلا ضعيف غير داخل فى الأصل المطلق بمعنى الكامل فى الأصالة وهذا بيّن.وأما الأب فإنما يبتنى على أبيه فى الوجودلا فى الأبوة والأصالة للولد ، فلا يكون مما ذكرنا فى شئ،وعن الثانى أن السبب القريب هو المؤثر فى فرعه والمفضى إليه ـ وأثر البعيد إنما فى الواسطة التى هى السبب القريب لا فى فرعه، فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد فى معنى السببية والأصالة لذلك الفرع، وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالأصالة ، بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع إلى النص والإجماع ، وعن الثالث إنا لا نسلم لزوم الأولوية بعض الأقسام فى كل تقسيم .وكيف يتصور ذلك فى تقسيم الماهيات الحقيقية إلى أنواعها وأفرادها ، كتقسيم الحيوان إلى الإنسان وغيره ، ولوسلم لزوم ذلك فى كل قسمة فلا نسلم لزو م الإشارة إلى ذلك والتنبيه عليه .غاية ما فى الباب أنه يجوز ، وعن الرابع :أنه إن أريد بالتقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذى يقرر الحكم ويثبته فى صورة الفرع ، فلا نسلم امتناع التغير بدونه ، وإن أريد بحسب علمنا فهو لا يقتضى استناد الحكم حقيقة إلى القياس ليكون أصلا له كاملا .وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر أن الإجماع إنما يحتاج إلى السند فى تحققه لا فى

نفس الدلالة على الحكم فإن المستدل به لا يفتقر إلى ملاحظة السند ، والالتفات إليه ، بخلاف القياس فإن الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها . وقد يجاب : بأن الإجماع يثبت أمرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم ، بخلاف القياس ، فإنه لا يفيد زيادة ، بل ربما يورث نقصانا بأن يكون حكم الأصل قطعيا وحكمه ظنيا .

تشریح:

یہاں سے مذکورہ پانچوں اعتراضوں کا بالترتیب جواب دینا چاہتے ہیں پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصـــــل کلی مشکک ہے۔کلی مشکک وہ ہوتی ہے کہ جس کا اپنے افراد پر صدق یکساں نہ ہو، بلکہ تفاوت کے ساتھ ہوتو اب قیاس بھی اگر چہ اصل کا فرد ہے لیکن ہے فرد اضعف اور کتاب اللہ فرد اقوی ہے ، کیونکہ اس میں غیر پر مبنی ہونے کا نقص نہیں ، بخلاف قیاس کے اس میں یہ کمی موجود ہے، تو اضعف اقوی اور کامل فرد میں کس طرح داخل ہوسکتا ہے، اس لیے ضروری ہوا کہ اضعف کو جدا عنوان کے ساتھ ذکر کیا جائے۔باقی باپ کی مثال پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ باپ بحیثیت أب للولد اپنے باپ کا محتاج نہیں ہاں اپنے باپ کا محتاج ہے تو بحیثیت موجود ہونے کے جو بالکل دوسری جہت ہے، تو اس سے اصالۃ کاملہ میں کوئی فرق نہ پڑے گا جبکہ قیاس کے اپنی اصالت میں نص کا محتاج ہوتا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ ایک شی کے دو سبب ہوں سبب قریب اور بعید تو سبب قریب ہی سبب کہلائے جانے کا زیادہ حقدار ہوتا ہے لیکن یہاں تو معاملہ وگرگوں ہے، قیاس تو بالکل سبب ہے ہی نہیں چہ جائیکہ قریب بنے ، کیونکہ ماقبل میں بھی بارہا گذرا ہے کہ قیاس مظہر ہوتا ہے مثبت نہیں ہوتا، تو معلوم ہوا کہ حکم کا استناد نص اور اجماع کیطرف ہوتا ہے اور وہی اس کے لیے سبب ہیں، قیاس صرف آلہ ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر تقسیم میں تفاوت اقسام کا ہوتا ہے پھر تو مطلب یہ ہوا کہ کلی متواطی کا وجود جہان سے ختم ہو جائے ، حالانکہ ادھر محققین کا وہ ضابطہ مشہور معروف ہے لا تشكيك في الماهيات یعنی ماہیات کی جو انواع اور افراد کی طرف تقسیم ہوتی ہے اس

میں تشکیک نہیں ہوتی، جس طرح حیوان کی تقسیم انسان وفرس کی طرف ہے اور اگر تسلیم کرلیں کہ ہر تقسیم میں اولویت یا تفاوت ہوتا ہے تو پھر یہ عنوان میں تبدیلی کے لیے علت تامہ تھوڑی ہے تا کہ ضرور بالضرور اضعف کو جدا عنوان کے ساتھ ذکر کیا جائے، زیادہ سے زیادہ جواز کا درجہ ہوسکتا ہے مگر ترک جواز پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ قیاس حکم کو دوسری شکل دیتا ہے اور دوسری صورت میں ثابت کرتا ہے، ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کی مراد اگر دوسری صورت میں ثابت کرنے سے واقع اور نفس الامر میں ثابت کرنا ہے، تو یہ بات غلط ہے، کیونکہ فی الواقع اس کو صورت دینے والی نص ہے اور اگر آپ کی مراد دوسری صورت میں ثابت کرنا بحسب علمنا یعنی ہمارے علم کے مطابق دوسری صورت ثابت کرنے والا قیاس ہوتا، تو اس سے حکم کی نسبت فی الواقع قیاس کی طرف نہ ہوئی، لہذا اس کا اصل کامل ہونا کس طرح ثابت ہوگا۔

پانچویں اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اجماع کسی سند کا محتاج ہوتا ہے، اگر تسلیم بھی کرلیں تو اجماع اور قیاس کی احتیاجی میں بہت فرق ہے۔ وہ یوں کہ اجماع سند کا محتاج ہوتا ہے لیکن اپنے انعقاد میں اور جب منعقد ہوگیا اور تیار ہوگیا تو اب حکم پر دلالت کرنے میں اس سند کا محتاج نہیں، لہذا کتنے اجماع ہیں ہم ان سے استدلال کرتے ہیں لیکن ان کی سند کیا ہے اس کی طرف کبھی ذہن گیا نہیں، بخلاف قیاس کے جب تک کہ علت مستنبطہ کی طرف ذہن نہ جائے اس وقت تک اس سے استدلال غلط ہوتا ہے۔

حاصل فرق کا یہ ہوا کہ اجماع حکم پر دلالت کرنے میں سند کا محتاج نہیں بخلاف قیاس کے کہ وہ بوقت استدلال علی الحکم علت کا محتاج ہوتا ہے وقد یجاب ... الخ سے دوسرا جواب یا فرق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اجماع، سند سے ایک درجہ بڑھ جاتا ہے مثلاً سند، حدیث ضعیف یا خبر واحد بھی تو اجماع سے قطعیت ثابت ہو جائے گی بخلاف قیاس کے کہ وہ ایک درجہ نیچے چلا جاتا ہے مثلاً اصل والا حکم قطعی تھا تو اب قیاس کے بعد اس میں نقص آجائے گا کہ ظنی ہو جائے گا تو یہی نقص اس کے اصل کامل کے بجائے اصلِ ناقص ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

قال الشارح : "قوله : علم أصول الفقه" بعد ما تقرر أن اصول الفقه لقب لعلم مخصوص ، لا حاجة إلى إضافة العلم إليه إلا أن يقصد زيادة بيان و تو ضيح كشجرة الأراك. والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه ، كقولنا كل حكم دل عيه القياس فهو ثابت .والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية ،الظاهر ة في السبب القريب ، ومن إطلاق التوصل إلى الفقه إذ في البعيد يتوصل إلى الواسطه ، ومنها إلى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام ؛لأنهما من مباد ی أصول الفقه والتوصل بهما إلى الفقه ليس بقريب إذ يتوصل .بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة الألفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط. والأحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذالك إلى الفقه".

تشریح:

ماتن نے اصول فقہ کی تعریف کی ہے العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق یعنی اصول فقہ ایسے قوانین کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ براہِ راست فقہ تک بالتحقیق پہنچا جاسکے ۔تو یہاں سے شارح تعریف میں موجود قیودات کی تشریح کرر ہے ہیں سب سے پہلے فرماتے ہیں کہ علم کی اصول الفقہ کیطرف اضافۃ ہے یہ اضافۃ بیانیہ ہے ۔اضافۃ بیانیہ وہ ہوتی ہے جس میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کا مصداق تقریبا ایک ہو جیسے شجرة الأراك پیلو کا درخت،تو پیلو بھی ایک قسم کا درخت ہے یہ اضافت بیانیہ ہے تو یہاں پر بھی اصول فقہ ایک علم مخصوص کا نام ہے تو لفظ علم کی اضافت بیانیہ ہوگی ۔قواعد: قاعدہ کی جمع ہے،قاعدہ اس حکم کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنے تمام افراد و جزئیات پر فٹ آئے جیسے: کل حكم دل عليه القياس فهو ثابت یہ قاعدہ کلیہ ہے"توصل قریب"یعنی براہ راست پہنچنا ۔یہ معنی ایک تو باء سببیۃ سے معلوم ہو رہا ہے کیونکہ مطلق سبب سے مراد سبب قریب ہوتا ہے، دوسرا توصل إلى الفقه کا لفظ مطلق لانے سے، کیونکہ سبب بعید کی صورت میں تو فقہ تک نہیں پہنچا جاسکتا بلکہ واسطہ کی طرف، پھر واسطہ سے فقہ تک ،لہذا قواعد عربیہ مثلا صرف ،نحو، معانی اور علم الکلام تعریف

سے خارج ہو جائیں گے، کیونکہ یہ علوم براہ راست فقہ تک پہنچانے والے نہیں بلکہ قواعد عربیہ سے الفاظ کی دلالتیں معلوم ہوتی ہیں پھر اس کے واسطے سے احکام کے استنباط کی قوت حاصل ہوتی ہے علی ہذا القیاس علم الکلام کے ذریعہ سے کتاب وسنت کا ثبوت ہوتا ہے، پھر کتاب وسنت سے احکام استنباط کیے جاتے ہیں اور فقہ بنتی ہے۔

قال الشارح : "والتحقيق في هذاالمقام أن الإنسان لم يخلق عبثاً ولم يترك سُدىً ، بل تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع ، منوط بدليل يخصه يستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الإحاطه بجميع الجزئيات ، فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين ، ومحمولاتها أحكام الشرع على التفصيل .فسمى العلم بها الحا صل من تلك الأدلة فقها . ثم نظروا في تفاصيل الأدلة والأحكام وعمموها فوجدو الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة ،والإجماع ، والقياس ؛ والأحكام راجعة إلى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة ، وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا من غير نظر إلى تفاصليها إلاعلى طريق ضرب المثال ، فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلة ، فضبطوها ودوّنوها وأضافوا إليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها ، وسمو العلم الحاصل بها أصول الفقه ، فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ، والقواعد مشعر بقيد الإجمال .وزاد المصنف قيد "التحقيق " إحترازاً عن علم الخلاف" .

تشریح:

یہاں سے علامہ شارح فقہ اور اصول فقہ کی کیفیت تدوین اور اہمیت بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تحقیق اس مقام کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عبث اور بے کار نہیں پیدا کیا بلکہ وہ شریعت کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے اور بندے کے ہر فعل کیساتھ شریعت کا حکم متعلق ہے مثلاً نماز پڑھنا ایک فعل ہے اس

کے ساتھ شریعت کا حکم وجوب لگا ہوا ہے اور نماز نہ پڑھنا بھی ایک فعل ہے اس کے ساتھ حرمت متعلق ہے اور پھر ہر حکم اپنی مخصوص دلیل کے ساتھ متعلق کر دیا گیا، تاکہ بوقت ضرورت اس حکم کو اس دلیل سے معلوم کیا جا سکے، اسی طرح ان ہزاروں احکام کو اس حکم پر قیاس کر کے معلوم کیا جا سکے جن کا احاطہ مشکل ہے، لہذا اس صورتحال سے ایسے قضایا تیار ہو گئے جن کے موضوعات فعل مکلف ہیں اور محمولات احکام شرع ہیں مثلاً الصلوۃ واجبۃ صلاۃ (نماز) بندے کا فعل ہے اور وجوب، شریعت کا حکم ہے۔ اس قسم کے قضایا حاصلہ کا انہوں نے فقہ نام رکھ دیا، پھر ان حضرات نے غور وفکر کو اور آگے بڑھایا ادلہ اور احکام کا تجزیہ کیا تو ادلہ کل چار نکلے کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ اور احکام کے اقسام وجوب، ندب، حرمت، کراہت اور اباحت معلوم ہوئے پھر انہوں نے ان احکام کو ادلہ سے نکالنے کے طریقوں پر غور کیا، مگر یہ سب کچھ اجمال کے درجہ میں ہوا، مثلاً: نماز واجب ہے، کیونکہ اس کے متعلق امر آ چکا ہے، مگر وہ امر کونسا ہے أقیموا الصلوٰۃ یا اس کے علاوہ کوئی اور یا اس تفصیل میں نہیں گئے یہاں بھی ان کو کچھ ایسے قضایا حاصل ہو گئے جن میں احکام کو اپنے ادلہ سے اجمالاً معلوم کرنے کا طریقہ معلوم ہو گیا تو ان قضایا کے ساتھ متممات اور شرائط کا اضافہ کر کے ایک مستقل علم کی حیثیت دے دی اور اس کا نام اصول فقہ رکھ دیا لہذا اصول فقہ کی تعریف یوں ہوئی العلم بالقواعد التی یتوصل بھا إلی الفقه علی وجه التحقیق فقہ کی تعریف میں علی وجه التحقیق کی قید لگا کر علم مناظرہ کو خارج کر دیا ہے کیونکہ اس میں تحقیق مقصود نہیں ہوتی اپنے خصم کو لاجواب کرنا مقصود ہوتا ہے۔

قال الشارح :" ولقائل أن یمنع کون قواعده مما یتوصل بها إلی الفقه توصلا قریبا، بل إنما یتوصل بها إلی محافظة الحکم المستنبط، أو مدافعته . ونسبته إلی الفقه وغیره علی السویة فإن الجدل إما مجیب یحفظ وضعا أو معترض یهدم وضعا إلا أن الفقهاء أکثروا فیه من مسائل الفقه وبنوا نکاته علیها حتی یتوهم أن له اختصاصا بالفقه " .

تشریح:

اعتراض کر رہے ہیں کہ کہنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ یہ کہے کہ علم الخلاف علی وجه لتحقیق کی قید سے خارج نہیں ہوتا بلکہ "یتوصل بھا" کی قید سے خارج ہو رہا ہے اس لیے کہ توصل

سے مراد توصل قریب ہے اور علم الخلاف فقہ تک پہنچانے والا نہیں ہوتا بلکہ اس میں اپنے استنباط کردہ حکم کو محفوظ کرنا ہوتا ہے، یا اپنے خصم کے حکم کا دفاع کرنا مقصود ہوتا ہے، تو اس کی فقہ اور غیر فقہ کی طرف نسبت برابر ہوتی ہے۔ إلا أن الفقهاء ... إلخ سے جواب دے رہے ہیں کہ اس میں چونکہ فقہی مسائل اور نکات کی زیادہ مثالیں آئی ہیں اس لیے فقہ کے ساتھ اختصاص کا وہم ہوتا ہے جس طرح نحو میں زید اور عمرو سے متعلق اتنی مثالیں آئی ہیں معلوم ہوتا ہے کہ شاید سارا علم نحو لفظ زید اور عمرو کے گرد گھومتا ہے۔

قال الشارح : "قوله :" نعني بالقضايا الكليه " اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ، ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ، ومن حيث إفادته الحكم إخبارا ، ومن حيث كونه جزء ا من الدليل مقدمة ، ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ، ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ، ومن حيث يقع في العلم ويسئل عنه مسئلة . فالذات واحدة واختلاف العبارات بالاختلاف الاعتبارات . فالمحكوم عليه في القضيه يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا ، وموضوع المطلوب يسمى اصغر ، ومحموله اكبر .والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين ، تشتمل أحدها على الأصغر ويسمى الصغرى ، والآخر على الأكبر ويسمى الكبرى ، وكلتاهما تشتمل على أمر يتكرر فيهما يسمى الأوسط،والأوسط إما محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى يسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول ، أو بالعكس يسمى الشكل الرابع ، أومحمول فيهما يسمى الشكل الثاني ، أو موضوع فيهما يسمى الشكل الثالث ،مثلا : إذا قلنا : الحج واجب ، لأنه مأمور الشارع ، وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب " فالحج " الأصغر، " والواجب " الأكبر ، "والمأمور " الأوسط ،وقولنا : "مأمور الشارع " هي الصغرى ، وقولنا: " وكل ما هو مأمور فهو واجب " هي الكبرى ، والدليل المذكور من الشكل الأول. فالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه هي القضايا الكليه التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول ، كما في المثال المذكور، وضم القاعدة الكليه إلى الصغرى سهلة

الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة إلى الفعل هو معنى التوصل بها إلى الفقه، لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والأحكام، وبيان شرائطها، وقيودهما المعتبرة في كلية القاعدة . فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه".

تشریح:

اصول فقہ کی تعریف کرتے ہوئے ماتن نے فرمایا"هو علم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه" تو یہاں سے شارح یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ قواعد کس طرح بنتے ہیں اور پھر ان کے ذریعہ فقہ تک کس طرح پہنچا جاتا ہے مگر اس سے پہلے کچھ تمہیدات اور اصطلاحات کا ذکر کیا ہے، تاکہ بات پوی طرح سمجھ آسکے۔فرماتے ہیں کہ لفظ قضیہ،خبر،اخبار،مقدمہ،مطلوب،نتیجہ اور مسئلہ یہ ساتوں لفظ ذاتاً متحد ہیں، کیونکہ مرکب تام محتمل للصدق والکذب کے نام ہیں، البتہ ان میں اعتباری فرق ہے حکم پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے قضیہ،صدق وکذب کا احتمال رکھنے کی حیثیت سے خبر،حکم کا فائدہ دینے کی حیثیت سے اِخبار، دلیل کا جز ہونے کی حیثیت سے مقدمہ اور دلیل سے مطلوب ہونے کی حیثیت سے مطلوب، دلیل سے حاصل ہونے کی حیثیت سے نتیجہ اور اس حیثیت سے کہ اس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے مسئلہ کہتے ہیں۔ذات ایک ہے تعبیرات مختلف ہیں۔قضیہ حملیہ کے محکوم علیہ کو موضوع اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں۔نتیجہ کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں، اس لیے کہ عام طور پر اس کے افراد کم ہوتے ہیں اور نتیجہ کے محمول کو اکبر کہتے ہیں، کیونکہ اس کے افراد کثیر ہوتے ہیں۔دلیل ہمیشہ دو مقدموں سے تیار ہوتی ہے لہذا وہ مقدمہ جس میں نتیجہ کا موضوع (اصغر) موجود ہے اس کو صغریٰ کہتے ہیں اور وہ مقدمہ جس میں نتیجہ کا محمول اکبر موجود ہے اسکو کبریٰ کہتے ہیں۔وہ لفظ جو ان دونوں مقدموں میں تکرار سے آئے اس کو حد اوسط کہتے ہیں۔پھر حد اوسط کے لحاظ سے دلیل کی چار شکلیں بنتی ہیں۔اگر حد اوسط صغری میں محمول اور کبری میں موضوع ہو تو اس کو شکل اول کہتے ہیں۔اس کے برعکس ہو تو اس کو شکل رابع کہتے ہیں۔اگر دونوں میں موضوع ہو تو اس کو شکل ثالث کہتے ہیں اور اگر دونوں میں محمول ہو تو اس کو شکل ثانی کہتے ہیں ۔مثلا: جب یوں کہیں الحج واجب لانه مأمور الشارع و كل ما هو مامور الشارع فهو

واجب تواب الحج اصغر ہےاور واجب اکبر ہےاور مامور الشارع حداوسط ہے الحج مأمور الشارع صغری ہےاور کل مامور الشارع فھو واجب کبری اور یہ دلیل شکل اول ہے۔ان تمہیدات کے بعد مقصود کی طرف آتے ہیں اس دلیل کا کبری قاعدہ کلیہ ہے یعنی کل مامور الشارع فھو واجب اس کے ساتھ صغری سہلۃ الحصول ملائیے۔سہلۃ الحصول کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا حاصل کرنا آسان ہوتا ہے جس شی کا آپ حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں اس کو موضوع بنائے اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو اسکا محمول بنائیے بس صغری حاصل ہو گیا جیسے یہاں پر حج کا حکم معلوم کرنا چاہتے تھے اس کو موضوع بنایا اور قاعدہ کلیہ کل مامور الشارع فھو واجب کے موضوع کو محمول بنایا تو صغری حاصل ہو گیا یعنی الحج مامور الشارع اور کبری ملائیں کل مامور الشارع واجب لہذا فقہی نتیجہ حاصل ہو گیا کہ الحج واجب تو یہ مطلب ہوا فقہ تک پہنچانے کا۔شارح کہتا ہے کہ ایک بات یاد رکھیں کہ قاعد کلیہ کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ احوال ادلہ اور احوال احکام سے بحث کی جائے اور اسی طرح ان شرائط اور قیودات سے بحث بھی ضروری ہو گی جن کو قاعد کلیہ کے حصول میں دخل عمل ہے۔بہر حال تمام تر مباحث اصول فقہ کی مباحث میں مندرج ہیں ان کا جاننا قواعد کلیہ کا جاننا ہے جس طرح کہ مصنف نے اس کی اتنی وضاحت کر دی ہے کہ جس پر مزید اضافہ نہیں ہوسکتا۔

قال الشارح : "قوله ويكون القياس قد أدى إليه رأى مجتهد يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الآراء ليحترز عن الإجماع . أما إذا لم يسبق فى المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء فى جواز الاجتهاد على خلافه".

تشریح:

مصنف ادلہ کے لیے شرائط بیان کر رہے ہیں قیاس کے لیے یہ شرط بیان کی ''وہ قیاس ایسا ہو کہ مجتہد کی رای اس تک پہنچی ہو'' تو شارح اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں کہ یہ شرط اس لیے لگائی ہے تا کہ اجماع کا خلاف الزام نہ آئے ،مثلا: فرض کریں ایک مسئلہ میں دو یا تین آراء مجتہدین کی موجود ہیں تو اس کو یہ لوگ اجماع مرکب کا نام دیتے ہیں۔اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حق ان دو یا تین آراء کے اندر ہے باہر نہیں، لہذا اگر بعد میں آنے والا مجتہد اپنی چوتھی رائے قائم کرے گا تو اجماع کے خلاف ہے صحیح نہیں۔

ہاں اگر ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں پہلے سے کوئی رائے مجتہد کی موجود نہیں یا ہے لیکن صرف ایک ہے تو اس وقت مخالفت ہو سکتی ہے۔

قال الشارح : "قوله ولا يبعد أن يقال :الظاهر أنه بعيد ، لم يذهب إليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بأن البحث عنه إنما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد" .

تشریح:

ماتن نے فرمایا تھا کہ کوئی بعید نہیں کہ توصل کو عام کر دیا جائے مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہو، کیونکہ جس طرح مجتہد قواعد کے ذریعہ فقہ تک پہنچتا ہے تو اس طرح مقلد بھی قواعد کے ذریعہ مسائل فقہ تک پہنچتا ہے۔ یہاں سے شارح کہتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بعید ہے کیونکہ اس عموم کا کوئی بھی قائل نہیں باقی جن حضرات نے تقلید کی مباحث کو اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے وہ بھی محض تقابل کے طور پر کیونکہ جب اجتہاد کا ذکر کیا تو ضروری ہوا کہ تقلید کا ذکر بھی کیا جائے کیونکہ الأشياء تتبين بأضدادها ۔

قال الشارح :"قوله : ولا يقال "إلى الفقه " لأن المقلد يتوصل بقواعده إلى مسائل الفقه لا إلى الفقه الذي هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربع ، لأن علمه بها ليس عن أدلة الأربعة .

تشریح:

یعنی اگر توصل کو عام مانا جائے اور وہ مقلد کو شامل ہو تو تعریف میں تھوڑی تبدیلی کرنی پڑے گی التي يتوصل بها إلى الفقه کے بجائے إلى مسائل الفقه کہنا پڑے گا شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ فقہ کا مطلب ہے براہِ راست ادلہ سے احکام کو معلوم کرنا اور مقلد میں اتنی قوت نہیں ہوتی کہ وہ احکام براہِ راست ادلہ سے سمجھے ،البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے مجتہد کے اقوال کی وجہ سے مسائل فقہ تک پہنچ سکے۔

قال الشارح :"قوله : علم يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام يعني عن أحوالهما على حذف المضاف ، إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع ، بل عن

أحواله وعوارضه إلا أن حذف هذاالمضاف شائع فی عبارة القوم" .

تشریح:

ماتن کی عبارت عن الأدلة الأحکام میں مضاف محذوف ہے اصل میں ہونا چاہیے تھا عن أحوال الأدلة والأحکام کیونکہ علم کے اندر خود شئی سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ اس کے احوال اور عوارضات سے بحث کی ہوتی ہے، مثلا: علم طب کا موضوع بدن انسان ہے مگر خود بدن سے بحث نہیں کی ہوتی بلکہ اس کے احوال، مثلا: صحت مرض سے بحث ہوتی ہے۔ باقی ماتن نے احوال کا لفظ کیوں ترک کردیا ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ عبارات قوم کے اندر اس مضاف کا حذف اختصار وغیرہ کی غرض سے بکثرت واقع ہوا ہے، اس لیے مصنف نے اس کو ذکر نہیں کیا۔

قال الشارح : "قوله : "فموضوع هذاالعلم "المراد بموضوع العلم ما يبحث فی العلم عن عوارضه الذاتيه . والمراد بالعرض ههنا المحمول علی الشیء ، الخارج عنه. وبالعرض الذاتی ما يكون منشأه الذات بأن يلحق الشیء لذاته كا لإدراك للإنسان ، أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه ، أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كا لتحرك للإنسان بواسطة كونه حيوانا . والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها علی موضوع العلم ، كقولنا :الكتاب يثبت الحكم قطعا ، أو علی أنواعه، كقولنا الأمر يفيد الوجوب ، أو علی أعراضه الذاتية، كقولنا العام يفيد القطع، أو علی أنواع أعراضه الذاتية ، كقولنا العام الذی خص منه البعض يفيدالظن . وجميع مباحث أصول الفقه للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة بمعنی أن جميع محمولات مسائل هذاالفن هو الإثبات .والثبوت ، وما له نفع ودخل فی ذلك ، فيكون موضوعه الأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة " .

تشریح:

متن میں ''موضوع'' کا لفظ آچکا ہے اس لیے شارح موضوع کی تعریف اور اس کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں موضوع کہتے ہیں 'ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية "یعنی موضوع علم وہ شئی ہوتی ہے

جس کےعوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اب اس میں کئی باتیں وضاحت طلب ہیں۔

اول:

عرض کا معنی ہے جو شی سے خارج ہوکر اس پر محمول ہو، جیسے:الإنسان کاتب تو کاتب عرض ہے۔

دوم:

عارض ذاتی کا معنی داخل فی الذات نہیں تا کہ اعتراض کیا جائے کہ عرض تو خارج کو کہتے ہیں، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ جس کا منشأ ذات ہو اور ذات کی طرف منسوب ہونے کے ذاتی کہلاتا ہے، بخلاف عوارض غریبہ کے وہ ذات کی طرف منسوب نہیں ہوتے پھر اعوارض ذاتیہ تین قسم پر ہیں:

(۱) جو شی کی ذات کو بغیر کسی واسطے کے لگیں، جیسے: ادراک وعلم انسان کو بلا واسطہ لگتا ہے۔

(۲) امر مساوی کے واسطہ سے لگیں، جیسے: ضحک انسان کو بواسطہ تعجب لگتا ہے اور تعجب انسان کا مساوی ہے کیونکہ کل انسان متعجب و کل متعجب انسان .

(۳) بواسطہ اعم (جو داخل فی الماہیت ہو) کے لگیں جیسے کہ حرکت انسان کو بواسطہ حیوان ہونے کے لگتی ہے اور حیوان انسان کی حقیقت میں داخل ہے۔

سوم:

عوارض ذاتیہ سے بحث ہونے کا مطلب ان اعوارض ذاتیہ کو محمول کرنا ہے اس کی پھر چار صورتیں ہیں:

(۱) خود موضوع پر محمول کرنا، جیسے:الکتاب یثبت الحکم قطعا یہاں پر اثبات عارض ذاتی ہے اس کو کتاب پر محمول کیا گیا ہے۔

(۲) موضوع کے نوع پر محمول کرنا جیسے:الأمر یفید الوجوب اب "الأمر" کتاب اللہ کی نوع اور قسم ہے۔

(۳) موضوع کے عارض ذاتی پر عارض ذاتی کو محمول کرنا جیسے:العام یفید القطع اب عام خود کتاب اللہ کا عرض ذاتی ہے اس پر افادہ قطع کو محمول کیا گیا ہے۔

(۴) عوارض ذاتیہ کے کسی نوع پر محمول کرنا جیسے:العام الذی خص منه البعض یفید الظن اب دیکھیں کہ عام عرض ذاتی تھا اور عام مخصوص منہ البعض اس کی نوع ہے اس پر افادہ ظن کو محمول کیا گیا

ہے۔ان وضاحتوں سے فارغ ہونے کے بعد شارح کہتا ہے کہ اصول فقہ کی جمیع مباحث کا تعلق ادلہ اور احکام کے لیے عوارض ذاتیہ کے ثابت کرنے کے ساتھ ہے ادلہ کا عرض ذاتی اثبات ہے اور احکام کا ثبوت ہے یا جن کو اثبات اور ثبوت میں دخل ہے۔معلوم ہوا کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں مگر تھوڑے فرق کے ساتھ ادلہ میں اثبات ہوتا ہے اور اسی پہلو سے بحث کی جاتی ہے اور احکام میں ثبوت من الادلہ معتبر ہوتا ہے اور اسی پہلو سے بحث کی جاتی ہے۔

قال الشارح :" فإن قلت :فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول إثبات الإجماع والقياس للأحكام ، ولا يجعلون منها إثبات الكتاب والسنة لذلك .قلت :لأن المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات المفتقرة إلى الدليل ، و كون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الأصولى ، متقررة فى الكلام ،وشهرته بين الأنام ، بخلاف الإجماع والقياس ، ولهذا تعرضوا ما ليس إثباته للحكم مبينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد" .

تشریح:

سوال کا حاصل یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع آپ نے بتایا کہ ادلہ اور احکام ہیں ،حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ لوگ اجماع اور قیاس کے اثبات للاحکام کو اصول فقہ کے مسائل میں شمار کرتے ہیں لیکن کتاب وسنت کے اثبات للاحکام کو مسائل اصول فقہ میں شمار نہیں کرتے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب : کیونکہ یہ لوگ فن کی نظریات سے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں تو کتاب وسنت کی حجیت تو بمنزلہ بدیہی کی تھی ، کیونکہ ان کی حجیت علم الکلام میں بھی ثابت ہے اور مشہور بین الانام بھی ہے لہذا ان کو مسائل اصول فقہ کے مسائل میں شمار کیا۔یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ قراءت شاذہ اور خبر واحد سے بھی بحث کرتے ہیں کیونکہ یہ بھی بین اور بدیہی نہیں ہوتی۔

قال الشارح : " قوله: " أما الثالث" يعنى العوارض الذاتية التى لا يكون مبحوثا عنها فى هذاالعلم ، ولها مدخل فى لحوق ما هى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى العوارض التى للأدلة ، والعوارض التى للأحكام ، وذلك كالإمكان والقدر والحدوث ، والبساطة والتركيب ، وكون الدليل جملة إسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة ،

أو مبنية إلى غير ذلك مما لا دخل له في الإثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الأصول ، وهذا كما أن النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ، ورقته، وغلظته ، واعوجاجه ، وإستقامته ، ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته ، لا من جهة إمكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك " .

تشریح:

عوارض ذاتیہ تین قسم پر ہیں (۱) مجوثہ (۲) جن کو مجوثہ میں دخل ہے (۳) جو نہ مجوثہ ہیں اور نہ مجوثہ میں ان کا دخل ہے، جیسے قدیم ہونا، ممکن ہونا بسیط مرکب ہونا یا دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا فعلیہ ہونا معرب ہونا۔ تو اب شارح فرماتے ہیں کہ عوارض کی تیسری قسم ادلہ اور احکام دونوں کے اندر متروک ہے ۔ان تمام عوارضات سے اصول فقہ میں بحث نہیں کی جاتی اس کی توضیح یوں سمجھیں کہ آپ لکڑی نجار (ترکھان) کے پاس لے جائیں تو وہ اپنے فن کی مناسبت سے اس میں دیکھے گا کہ یہ لکڑی خشک ہے یا تر ہے، سخت ہے یا نرم، موٹی ہے یا پتلی، ٹیڑھی ہے یا سیدھی، لیکن یوں نہیں دیکھے گا کہ آیا قدیم ہے یا حادث کیونکہ ان عوارضات کا اس کے فن سے کوئی تعلق نہیں۔

قال الشارح : " قوله :أن يذكر مباحث الأحكام بعد مباحث الأدلة لأن الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في الفن " .

تشریح:

ادلہ کی مباحث کو احکام کی مباحث پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کیونکہ موضوع تو دونوں تھے۔ تو فرماتے ہیں کہ چونکہ دلیل حکم پر ذاتا مقدم ہوتی ہے لہذا ذکر میں بھی اس کو مقدم ہونا چاہیے تا کہ وضع (ذکر) اور ذات میں موافقت ہو جائے۔ دوسری وجہ: دلیل کی بحث فن اصول میں بنسبت حکم بحث کے اہم ہے لہذا اہم کو مقدم ہونا چاہیے واضح ہو کہ تقدم ذاتی کہتے ہیں کہ مقدم مؤخر کے لیے محتاج الیہ ہو اور علت تامہ ہو۔

قال الشارح :"قوله كما أن ... إلخ موضوع المنطق التصورات والتصديقات ، لأنه يبحث عن أحوال التصور من حيث أن حد أو رسم فيوصل إلى تصور ، ومن حيث أنه

جنس أو فصل أو خاصة فيتركب منها حد أو رسم ؛ وعن أحوال التصديق من حيث أنه حجة فتوصل إلى تصديق ، ومن حيث أنه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيولف منها حجة ، وبالجملة جميع مباحثه راجعة إلى الإيصال ، وما له دخل فيه. وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل إليه بأنه إن كان بسيطا لا يحد ، وإن كان مركبا من الجنس والفصل يحد ، وإن كان له خاصة لازمة بينة يرسم وإلا فلا ويمكن أن يجعل ذلك راجعا إلى البحث عن أحوال التصور الموصل بأن يقال: معناه أن الحد يوصل إلى المركب دون البسيط فيكون من المسائل .

تشریح:

متن میں "یلحق بہ" کے دومطلب ہیں: ایک مطلب یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہوں، لیکن ادلہ کو پہلے نمبر اور احکام کو دوسرے نمبر پر رکھا جاتا ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ اصول فقہ کا اصل موضوع تو صرف ادلہ ہیں اور احکام موضوع سے خارج ہیں لیکن ان کا تذکرہ تبعا ہوتا ہے، جیسا کہ منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات موصلہ ہیں لیکن تبعا تصور موصل إلیہ کا تذکرہ بھی کر دیا جاتا ہے، حالانکہ وہ موضوع نہیں۔ اب شارح اس بات کو مزید توضیح وتشریح کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ منطق میں تصور موصل سے بحث کی جاتی ہے کہ جنس ہے، فصل ہے یا خاصۃ۔ تا کہ اس سے حد یا رسم مرکب کی جا سکے۔ اسی طرح تصدیق سے بحث کی جاتی ہے کہ آیا قضیہ ہے، یا عکس قضیہ ہے، یا نقیض قضیہ، تا کہ اس سے حجۃ کو مرکب کیا جا سکے، لیکن کبھی کبھار تصور موصَل الیہ سے تبعا وضمنا بحث کی جاتی ہے ، مثلا: تصور موصَل الیہ اگر بسیط ماہیت ہو تو اس کی حد نہیں ہو سکتی ، کیونکہ حد اجزا کے ساتھ ہوتی ہے اور بسیط کا کوئی جز نہیں ہوتا اور اگر مرکب من الجنس والفصل ہے تو اس کی حد ہو سکتی ہے۔ یہ موصل الیہ کے احوال ہوئے جن کا تبعا ذکر کر دیا جاتا ہے آخر میں "یمکن ... إلخ" سے تاویل کر کے تصور احوال موصَل الیہ کو احوال تصور موصِل میں داخل کر رہا ہے کہ اگر یوں کہا جائے کہ حد مرکب تک پہنچاتی ہے لیکن بسیط تک نہیں پہنچاتی تو اس تاویل سے احوال موصَل الیہ مسائل منطق میں داخل ہو جائیں گے۔

قال الشارح : "قوله :لكن الصحيح ذهب صاحب الإحكام إلى أن موضوع أصول

الفقه هو الأدله الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الأحكام ، بل إنما يحتاج إلى تصورها ليتمكن من إثباتها ونفيها لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام ؛لأنا رجعنا الأدلة بالتعميم إلى الأربعة ، والأحكام إلى الخمسة ، ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام إجمالا فوجدنا بعضها راجعة إلى أحوال الأدلة ، وبعضها راجعة إلى أحوال الأحكام ، كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه فجعلُ أحدهما من المقاصد وآخر من اللواحق . تحكّم غاية ما في الباب أن مباحث الأدلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضى الأصالة والاستقلال .

تشریح:

علامہ آمدی کی تردید کرنا چاہتے ہیں الإحکام کتاب کے مصنف علامہ آمدی کی رائے یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ ہیں ، احکام نہیں ۔ احکام کو صرف ذہن نشین کرنا ہوتا ہے تا کہ ان کی ادلہ سے نفی یا اثبات کرسکیں ۔ شارح علامہ آمدی کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں ، کیونکہ ہم نے جب تعمیم کی تو ادلہ کو چار اور احکام کو پانچ وجوب ، حرمت ، کراھتہ ، ندب اور اباحت پایا ، اس کے بعد اجمالی طور پر ادلہ کے احکام کو ثابت کرنے کی کیفیت پر نظر کی تو بعض احوال کا تعلق ادلہ سے پایا اور بعض کا تعلق احکام سے جیسا کہ مصنف ماتن نے قضیہ کلیہ کے حصول میں ذکر کیا ہے ، لہذا جب احوال کا تعلق دونوں سے ہوا تو ایک کو مقاصد میں سے بنانا اور دوسرے کو لواحق میں سے سمجھنا ترجیح بلا مرجح اور سینہ زوری ہے ۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ادلہ کے مباحث اکثر اور اہم ہیں اور احکام کے مباحث قلیل ہیں لیکن یہ تو درست نہیں ادلہ کو تو اصل اور موضوع ٹھراؤ اور احکام کو درمیان سے نکال کر باہر کرو ۔

قال الشارح :" قوله : " إن أريد بالحكم " هذا كلام لا حاصل له ، لأن الأدلة الشرعية معرفات وإمارات ، ولو سلم أنها أدلة حقيقة ، فلا معنى للدليل إلا ما يفيد العلم بثبوت الشيئ أو انتفائه .غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الإدراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني ، فيصح في جميع الأدلة ، وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه ،

وقد أضطر إلى ذلك إلى آخر الأمر .وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وإن جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه".

تشریح:

ماتن نے کہا تھا کہ اگر حکم سے خطاب اللہ مراد ہو جو قدیم ہے تو پھر ادلہ سے ثابت ہونے کا مطلب ہوگا علم ثبوت الحکم کیونکہ خود حکم دلیل سے ثابت نہیں ہوسکتا اس لیے کہ قدیم ہے اور اگر حکم سے مراد اصطلاح فقہاء ہو وجوب اور حرمت تو پھر خود حکم کا ثبوت مراد ہوگا۔ اب یہاں سے شارح ماتن کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ اس قدر تطویل کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ ادلہ شرعیہ معرفات اور امارات ہیں جن سے حکم کا علم حاصل ہوتا ہے، خود حکم ثابت نہیں ہوتا اور اگر ان کو ادلہ حقیقۃ تسلیم بھی کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ دلیل وہ ہوتی ہے جس سے علم بثبوت الشئ یا انتفاء الشئ حاصل ہو تو اس سے حکم کے قدیم یا حادث ہونے سے فرق نہیں پڑتا۔ اور اگر حکم کو حادث مانیں تو پھر بھی دلیل سے اس کا علم حاصل ہوگا نہ کہ دلیل حکم کو ثابت کرے گی، زیادہ سے زیادہ علم کو عام معنی میں لینا پڑے گا کہ علم بثبوت الحکم سے مراد عام ہے الإدراك الجازم یعنی یقین یا الراجح یعنی ظن غالب اور ماتن بھی بالآخر اسی بات کی طرف مجبور ہوا ہے اور کہا ہے کہ فنقول : نريد في جميع ذلك إثبات العلم لنا أو غلبة الظن تو خواہ مخواہ اتنی طوالت کرنے کی ضرورت کیا ہے۔

قال الشارح: " قوله واعلم هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردها مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منه الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام .الاول :أن إطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وإن كان فوق الاثنين غير صحيح ، بل التحقيق أن المبحوث عنه في العلم إما أن يكون اضافة بين الشيئين أو لا ، على الأول إما أن يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن أحد المضافين وبعضها ناشياً عن المضاف الآخر أولا ، فإن كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الأصول عن إثبات الأدلة للأحكام ، والأحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل ، كا لعموم والاشتراك والتواتر ، وبعضها عن الحكم ، ككونه عبادة أو

عقوبة ، فموضوعه الأدلة والأحكام جميعا ، وأما إذا لم يكن المبحوث عنه إضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك أو كان إضافة لكن لا دخل للأحوال الناشية عن أحد المضافين في ذلك على ما قدره المصنف فيما سبق ، فالموضوع لا يكون واحدا لأن اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم إنما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل " .

تشریح:

یہاں سے موضوع کے بارے میں ماتن کی تحقیق دوبارہ نقل کرکے اس کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں مصنف نے موضوع کے بارے میں ایک ایسی بات کہی ہے جو جمہور کے بالکل خلاف ہے اور جو شخص جمہور کی کلام سے واقف ہو وہ اس کو دیکھ کر تعجب کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ ماتن نے لکھا ہے کہ ایک علم کے موضوع دو یا دو سے زیادہ ہونا غلط ہے، بلکہ ایک علم کا موضوع ایک ہوسکتا ہے کیونکہ مجوث عنہ فی العلم یا تو اضافت ہوگی یا نہ، اگر اضافت ہے، جیسے: اصول الفقہ پھر دیکھیں گے کہ وہ احوال جن کو مجوث عنہ سے تعلق ہے یا تو کچھ کا تعلق مضاف سے ہوگا اور کچھ کا تعلق مضاف الیہ کے ساتھ تو اس وقت دونوں کا موضوع ہوں گے جیسے ہم یہاں دیکھتے ہیں کہ بعض احوال کا تعلق ادلہ سے ہے اور بعض عوارضات کا تعلق احکام سے ہے لہٰذا دونوں موضوع ہوگے تاکہ بلاوجہ ترجیح لازم نہ آئے اگر مجوث عنہ اضافت تو ہے لیکن ان عوارضات اور احوال کا تعلق مضاف ومضاف الیہ میں سے ایک کے ساتھ ہے اس وقت موضوع ایک ہوگا، جیسے: منطق کا موضوع ایصال تصور وتصدیق الی تصور مجہول وتصدیق مجہول ہے، لیکن احوال کا تعلق مضاف سے ہے اس لیے موضوع تصور وتصدیق موصل ہوں گی باقی موصل الیہ نہیں اور اگر اضافت نہیں تو اس وقت موضوع ایک ہوگا، جیسے: فقہ کا موضوع وجوب وحرمت ہے کیونکہ کسی علم کا واحد ہونا یا متعدد ہونا موضوع کے واحد اور تعدد پر موقوف ہے اگر علم ایک ہو اس کے موضوعات کثیرہ ہوں تو اس سے اس کے مسائل کثیرہ بنیں گے جس سے وہ ایک نہ رہے گا بلکہ متعدد علوم ہوجائیں گے۔

قال الشارح : " وفيه نظر : لأنه إن أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب اختلاف العلم ، وظاهر أن مسائل علم الواحد كثيرة البتة وإن أريد عدم تناسبها

، فلا نسلم أن مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك ، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيره متناسبة ، والقوم صرحو ا بأن الأشيا ء الكثيرة إنما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ، ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كا لخط، والسطح ، والجسم التعليمي لهندسة فإنها متشاركة في جنسها وهو المقدار أعنى الكم المتصل القار الذات ، أو في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه والأغذيه والأدويه والأركان والأمزجة وغير ذلك إذا جعلت موضوعات الطب فإنها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم ، فعلم أنهم لم يهملو ا رعاية معني يوجب الوحدة ، وأن ليس لأحد أن يصطلح على أن الفقه ، والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ، ثم إنه فيما أورد من المثالين مناقض لنفسه لأن موضوع الأصول أشياء كثيرة إذ محمولات مسائله ليست أعراض ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب ، والسنة ، و الإجماع ، والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين أو أكثر ، و كذا التصور والتصديق للمنطق" .

تشریح:

یہاں سے ماتن پر تفصیلی رد کرنا چاہتے ہیں مصنف نے کہا کہ اختلاف مسائل، اختلاف علم پر دلالت کرتا ہے اگر آپ کی مراد اختلاف مسائل سے محض کثرت ہے وہ تو ہر علم میں ہوتی ہے کیونکہ علم چند مسائل کا نام نہیں ہوتا اور اگر آپ کی مراد اختلاف مسائل سے ایسی کثرت جس میں کوئی مناسبت نہ ہو واقعی ایسی کثرت والا ایک علم نہیں ہوسکتا لیکن جمہور تو مناسبت کا ضروری طور پر لحاظ کرتے ہیں مثلاً علم ہندسہ کا موضوع خط ، سطح ، جسم تعلیمی تینوں ہیں لیکن ان میں مناسبت پائی جاتی ہے کیونکہ جنس یعنی مقدار میں شریک ہیں ، اسی طرح علم طب کا موضوع غذائیں دوائیں ، مزاج اور ارکان سب ہیں ، لیکن عرضی میں اشتراک ہے کیونکہ یہ سب منسوب الی الصحۃ ہیں جو طب کے لیے غرض ہیں اور غرض عرضی ہوتی ہے لہٰذا بلا مناسبت کے یہ حضرات بھی تعدد موضوعات کے قائل نہیں ، مثلاً: ایک آدمی کہے کہ فقہ اور علم ہندسہ ایک علم ہے کیونکہ اس کا موضوع فعل المکلف اور مقدار ہے تو غلط ہوگا کیونکہ فعل مطلق اور مقدار میں کوئی مناسبت نہیں ۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں وہ خود ان کے خلاف

ہیں، مثلاً: اصول فقہ کا موضوع دلیل کا مفہوم کلی نہیں بلکہ دلیل کے افراد ہیں یعنی کتاب سنت، اجماع اور قیاس پھر اصول فقہ کو ایک علم نہیں کہنا چاہیے کیونکہ اس کا موضوع چار چیزیں ہیں۔ اسی طرح منطق کا موضوع تصور و تصدیق کا مفہوم نہیں بلکہ ان کے افراد جنس، نوع، فصل، قیاس، استقراء اور تمثیل وغیرہ پھر ہیں تو منطق کو ایک علم شمار کرنے غلط ہوگا۔

قال الشارح: "قوله : ومنها أنه قد تذكر الحيثية المذكورة فى الموضوع حيث يقال : موضوع هذ العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا ولفظ "حيث "موضوع للمكان أستعير لجهة الشئ واعتباره يقال : موضوع هذا الموجود من حيث هو موجود أى : من هذه الجهة وبهذه الاعتبار .والحيثية المذكورة فى الموضوع قد لا تكون من الأعراض المبحوث عنها فى العلم .كقولهم: موضوع العلم الآلهى الباحث عن أحوال الموجودات المجردة ـهو الموجود من حيث أنه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث أنه موجود لا من حيث أنه جوهر أو عرض أوجسم أو مجرد وذلك كالعلية ، والمعلولية ، والوجوب ، والإمكان ، والقدم ، والحدوث ونحو ذلك، ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود ، إذ لا معنى لإثباتها للموجود ؛وقد تكون من الأعراض المبحوث عنها فى العلم ، كقولهم :موضوع الطب بدن الإنسان من حيث أنه يصح ويمر ض ، وموضوع الطبيعى : الجسم من حيث أنه يتحرك ، ويسكن ، والصحة ، والمرض ، من الأعراض الذاتية المبحوث عنها فى الطب ، وكذا الحركة والسكون فى الطبيعى . فذهب المصنف إلى أن الحيثية فى للقسم الأول من الموضوع ، وفى الثانى بيان للأعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم إذ لو كانت جزء ا من الموضوع كما فى القسم الأول لما صح إن يبحث عنها فى العلم ويجعل من محمولات مسائله إذ لا يبحث فى العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الذاتية" .

تشریح:

یہاں سے ماتن کی دوسری تحقیق (جوموضوع کے بارے میں بیان کی گئی) کا مطلب واضح

کرر ہے ہیں۔فرماتے ہیں کہ کہ عام طور پر موضوع کے ساتھ "حیــــث "کا لفظ ذکر کیا جاتا ہے حیث کا لغت میں معنی "مکان " کے آتا ہے جیسا کہ حیث تقعد أقعد پھر اس کو مجازا بجہۃ اور اعتبار کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا جیسے کہا جاتا ہے الموجود من حیث الموجود یاإنسان من حیث الإنسان یعنی بجہۃ اور باعتبار کے معنی میں آتا ہے پھر حیثیت کو جب موضوع کے ساتھ ذکر کیا جائے کبھی تو وہ موضوع کے لیے کالجزء ہوتی ہے لہذا اس وقت اس سے بحث نہ کی جائے گی بلکہ اس حیثیت سے لگنے والے اعراض سے بحث کی جائے گی، کیونکہ قانون ہے کہ خود موضوع اور اس کے اجزاء مفروغ عنہ ہوتے ہیں، مثلا: کہا جاتا ہے کہ علم الٰہی کا موضوع موجود من حیث ھو موجود اب یہاں پر خود وجود سے بحث نہ ہوگی بلکہ اس حیثیت سے جو اس کو عوارضات لگیں گے مثلا علیت، معلولیت، وجوب ،امکان اور قدم وغیرہ سے بحث ہوگی اور کبھی حیثیت بیان اعراض کے لیے ہوتی ہے جیسے کہ علم الطب کا موضوع بدن من حیث الصحۃ والمرض اب یہاں پر یہ مطلب نہیں کہ اس حیثیت سے جو اور اعراض لگیں ان سے بحث ہو خود صحۃ ومرض سے نہ ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ خود صحت اور مرض سے بحث ہو گی کیونکہ یہاں پر حیثیت بیان کے لیے ہے تو اگر حیثیت بیانیہ نہ ہوتی تو ہم صحت اور مرض سے بحث نہ کر سکتے۔

قال الشارح : " ولقائل أن يقول :لا نسلم أنها في الأول جزء من الموضوع ، بل قيد لموضوعيته بمعنى أن البحث عن الأعراض الذاتية التي تلحق ، من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار . وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني أيضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للأعراض الذاتية على ما ذهب إليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ، ولم يلزم منها ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار ".

تشریح:

ماتن کی تحقیق پر اعتراض کرنا مقصود ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم الٰہی کے موضوع میں "حیثیت جزء ہے، بلکہ قید ہے، کیونکہ اگر جزء بنائیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ علم الٰہی کا موضوع مجموعہ موجود

من حیث أنـه هو موجود ہےاورتمام عوارض اس مجموعہ کو عارض ہوتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے لہذا حیثیت تقیید یہ ہے اسی طرح علم الطب کے موضوع کے اندر بھی اگر حیثیت کو تقیید یہ بنایا جائے جس طرح کہ جمہور کے کلام سے معلوم ہوتا ہے تو حیثیت موضوع کے لیے جزء بھی نہ بنے گی اور حیثیت بیانیہ بنانے کی صورت میں جو مصنف پر تشارك علوم فی موضوع واحد والا اعتراض لازم آتا ہے وہ اعتراض بھی ختم ہو جائے گا کیونکہ ظاہر بات ہے کہ جب موضوع مطلق عن القید ہے تو کئی علوم اس میں شریک ہو گئے اور تشارک فی العلوم باطل ہے تو دونوں جگہ حیثیت کو قید للموضوع بنایا جائے۔

قال الشارح :" ثم يرد الإشكال المشهور وهو أنه يجب أن لا تكون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها في العلم ؛ ضرورة أنها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها ، وإلا لزم تقدم الشئ على نفسه ، ضرورة أن ما به يعرض الشئ لشئ لابدأن يتقدم على العارض ، مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ، ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن . والمشهور في الجواب أن المرادمن حيث إمكان الصحة ، والمرض ، أو الحركة ، و السكون ، والاستعداد لذلك وهذا ليس من الأعراض المبحوث عنها في العلم . والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة ععن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض إنما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أي : يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لاعلى معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها لموضوعها بواسطة هذه الحيثية ألبتة " .

تشریح:

حیثیت کو تقیید یہ بنانے کی صورت میں تشارك علوم فی موضوع واحد والا اعتراض تو لازم نہیں آئے گا البتہ ایک اور اشکال مشہور وارد ہوگا۔ اشکال یہ ہے کہ آپ نے جب علم طب میں من حیث الصحة والمرض کو قید بنایا یا علم طبعی میں من حیث الحركة والسكون کو قید بنایا تو اس وقت لازم آتا ہے کہ خود صحت اور مرض اسی طرح حرکت اور سکون سے بحث نہ ہو بلکہ اس حیثیت سے جو عوارضات

لگیں ان سے بحث ہو کیونکہ صحت اور مرض حرکت اور سکون سے بحث کرنے سے تقدم الشی علی نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس وقت عوارضات بھی صحت و مرض ہیں اور ان کے عروض کا واسطہ بھی خود صحت اور مرض ہے تو اپنے آپ سے تقدم لازم آئے گا اس کے دو جواب دیے گئے ہیں۔

مشہور جواب یہ ہے کہ حیثیت اور واسطہ صحت و مرض ہے امکان اور استعداد اور عوارضات خود صحت و مرض ہیں۔ اسی پر حرکت و سکون کو قیاس کر لیں لہذا تقدم الشی علی نفسہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ امکان صحت اور خود صحت میں فرق ہے۔

تحقیقی جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مثلاً علم طب کا موضوع، بدن انسان بحیثیت صحت اور مرض ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جمیع مباحث میں حیثیت کا مفہوم کلی ملحوظ رہے گا باقی خاص حیثیت صحت اور مرض مراد نہیں اور عوارضات لاحقہ جزئیات اور افراد ہوتے ہیں تو اسی طرح طور واسطہ اور ذی واسطہ میں فرق ثابت ہو گیا۔

قال الشارح " : قوله :" ومنها أن المشهور... ألخ" المبحث الثالث فى جواز تشارك العلوم المختلفة فى موضوع واحد بالذات والاعتبار كما خالف القوم فى جواز تعدد الموضوع لعلم واحد ، كذلك خالفهم فى امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعدد وأدعى جوازه بل وقوعه . أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشئ واحد أعراض ذاتية متنوعة أى : مختلفة بالنوع يبحث فى علم عن بعض أنواعها ، وفى علم آخر عن بعض آخر ، فيتمايز العلمان أو العلوم بالأعراض المبحوث عنه ، وإن اتحد الموضوع وذلك ، لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب المعلومات ، أعنى المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بأن يرجع الجميع إلى موضوع العلم ،ويختلف باختلافها كذلك بتحد باتحاد محمولاتها بأن يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها ، فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات ، يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بأن يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن أعراضه الذاتية علما ، وعن البعض بالآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين فى الموضوع

متمايزين بالمحمول .وأما الوقوع فإنهم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل ، وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيها بيان للأعراض الذاتية المبحوث عنها لأجزاء الموضوع وإلا لما وقع البحث عنها في العلمين، فموضوع كل منهما أجسام العالم على الإطلاق إلا أن البحث في الهيئة عن أشكالها ، وفي السماء والعالم عن طباعها . فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع "علم السماء والعالم" علم يعرف فيه أحوال الأجسام التي هي أركان العالم وهي السماوات والأرض ، والعناصر الأربعة طباعها ، وحركاتها ، ومواضعها ويعرف الحكمة في صنعها و تنفيذ ها وهو من أقسام العلم الطبعي الباحث عن أحوال الأجسام من حيث التغير : وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الأحوال والثبات فيها، ويبحث فيه عما يعرض له من حيث كذلك .كذا ذكره ابو علي .ولا يخفى أن الحيثية في الطبعي مبحوث عنها وقد صرح بأنها قيد للعروض .

تشریح :

یہاں سے موضوع کے بارے میں ماتن کی تیسری تحقیق نقل کر رہے ہیں۔فرماتے ہیں کہ مصنف نے جس طرح ایک علم کے لیے موضوعات متعددہ کے جائز ہونے کی مخالفت کی تھی اسی طرح جمہور کی اس بات میں مخالفت کر رہے ہیں کہ ایک شئ علوم متعددہ کے لیے موضوع نہیں ہوسکتی ۔مصنف کے نزدیک ایک شئ کا علوم متعددہ کے لیے موضوع بننا نہ کہ صرف ممکن ہے بلکہ واقع بھی ہے، امکان اس طور پر ہے کہ ایک شئ کے عوارضات مختلفہ ہو سکتے ہیں لہذا ہوسکتا ہے کہ ایک علم میں بعض عوارضات سے بحث کی گئی ہو اور دوسرے علم میں دوسرے بعض سے تو موضوع ایک ہوا لیکن محمولات اور عوارض کے مختلف ہونے سے تمایز بھی ہورہا ہے اور وقوع اس طرح ہے کہ علم الہیئۃ کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں اور علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم ہے مگر علم الہیئۃ میں اجسام عالم کی شکل سے بحث ہوتی ہے اور علم السماء والعالم میں اس کی طبعیت سے بحث ہوتی ہے ۔دیکھیں موضوع ایک ہوا مگر عوارضات کے اختلاف کی وجہ سے تمایز بھی برقرار رہا، علم السماء والعالم کی کیا تعریف ہے؟ فرماتے ہیں کہ علم السماء

والعالم ایسا علم ہے جس میں ارکان عالم یعنی آسمان زمین اور عناصر اربعہ آگ ،ہوا، پانی اور مٹی کے حالات معلوم ہوتے ہیں اور اسی طرح ان کی حرکتیں اور ان کی ترکیب اور ترتیب میں جو حکمتیں ہیں یہ سب اس علم سے معلوم ہوتی ہے علم السماء والعالم درحقیقت علم الطبعی کی قسم ہے اور علم الطبعی کا موضوع الجسم المحسوس من حیث قبول التغیر و الثبات ہے تو بحیثیت قبول التغیر اور ثبات کے جسم کو جو عوارضات لگتے ہیں ان سے بحث کی جاتی ہے کذا ذکرہ ابن سینا۔ یہ بات مدنظر رہے کہ جس علم میں جو حیثیت مذکور ہے وہ مصنف کے نزدیک بیان اعراض کے لیے ہے اور شارح کے نزدیک قید للعروض ہے کما مر۔

قال الشارح : "وههنا نظر أما أولا : فإن هذا مبنى على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع وأخرى بيانا للموضوع .وقد عرفت ما فيه ، وأما ثانيا : فلأنهم لما حاولوا معرفة أحوال أعيان الموجودات ، وضعوا للحقائق أنواعا وأجناسا ـ وبحثوا عما أحاطوا به عن أعراضه الذاتية ، فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة فى كونها بحثا عن أحوال ذلك الموضوع ، وإن اختلفت محمولاتها، فجعلوها بهذاالاعتبار علما واحدايفرد بالتدوين ، والتسمية ، وجوزوا لكل واحد أن يضيف إليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع . فإن المعتبر فى العلم هو البحث عن جيمع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الأعراض الذاتية للموضوع . فلا معنى للعلم الواحد إلاأن يوضع شئ أو أشياء متناسبة فتبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ، ولا معنى لتمايز العلوم إلا أن هذا ينظر فى أحوال شئ وذلك فى أحوال شئ آخر مغاير له بالذات أو الاعتبار بأن يؤخذ فى أحد العلمين مطلقا ، وفى الآخر مقيدا، أو يؤخذ فى كل منهما مقيد بقيد آخر . وتلك الأحوال مجهولة مطلوبة ، والموضوع معلوم بين الموجود فهو الصالح سبباً للتمايز . أما ثالثاً فلأنه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على أعراض ذاتية متنوعة فلكل واحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ، ومن حيث الحرمة علما آخر إلى غير ذالك فيكون الفقه علوما متعددة ، موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط

الاتحاد والاختلاف .وتحقيق هذا المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفا.

تشریح:

شارح فرماتے ہیں ماتن کی تحقیق پر کئی وجوہ سے اعتراض ہے اول: یہ کہ اس تحقیق کی بناء اس بات پر ہے حیثیت کبھی موضوع کے لیے جزء بنتی ہے اور کبھی بیان کے لیے ہوتی ہے تو اس وقت کہا جا سکتا ہے کہ ایک شی کئی علوم کے لیے موضوع بن سکتی ہے مثلا ایک علم میں اس شی کی ایک حیثیت سے بحث ہو اور دوسرے علم میں دوسری حیثیت سے حالانکہ اس پر ہم پہلے اعتراض وارد کر چکے ہیں کہ اس صورت میں تشارک علوم فی موضوع واحد لازم آتا ہے، جو غلط ہے دوم: محمولات اور اعراض غیر متناہیہ مجہول ہوتے ہیں اس لیے ان کو تمایز علوم کا سبب بنانا صحیح نہیں، بخلاف موضوعات کے وہ معلوم مطلوب ہوتے ہیں لہذا انہی کو تمایز کا سبب بنانا صحیح ہوگا هـذا خـلاصة الـنـظر الثـانـي سوم: اگر تمایز کا سبب محمولات کو ٹھرایا جائے تو ہر علم کا موضوع محمولات متنوعہ پر مشتمل ہوتا ہی ہے لہذا لازم آئے کہ وہ ایک نہ ہو بلکہ کئی علوم ہوں مثلا فقہ میں فعل مکلف کی حیثیت سے وجوب کا ایک علم ہو جائے اور حرمت کی حیثیت سے دوسرا علم ہو جائے حالانکہ یہ غلط ہے ان مباحث کی پوری تحقیق منطق الشفا کے فن برہان میں موجود ہے وہاں دیکھی جا سکتی ہے۔

قال الشارح : "قوله "و إنما قلنا "استدل على ثبوت الأعراض الذاتية المتنوعة للشئ الواحد بأن الواحد الحقيقي الذى لا كثرة فى ذاته لوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وإن بعضها حقيقيا كالقدرة ، وبعضها إضافيا كالخلق ، وبعضها سلبيا كالتجرد على الماده والمتصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لا شئ من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا للمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقى فى صفاته إلى أمر منفصل ، وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضا وح إما أن يكون لحوق كل منها بصفة أخرى فيلزم التسلسل فى المبادى أعنى الصفات التى كل صفة منها مبدأ لصفة اخرى ، وهو محال بالبرهان المذكور فى الكلام ، أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر ، فهو إما لذاته فيثبت عرض ذاتي

وهو المطلوب ، أو لغيرهو لا يجوز أن يكون الغير بيانالما مر ، بل يكونه صفة من صفاته ، ولا بد من أن ينتهي إلى ما يكون لحوقه لذاته ، و إلا لزم التسلسل في المبادى .

تشریح:

مصنف نے اعراض ذاتیہ متنوعہ کے لیے یوں استدلال کیا ہے کہ واحد حقیقی جس میں بالکل کثرت کا شائبہ تک نہیں، جیسا کہ ذات باری تعالیٰ (لأنه بسيط ذهنا و خارجا) اللہ تعالیٰ واحد حقیقی متصف بالصفات ہے۔ بعض صفات حقیقی ہیں جیسے حیات (صفت حقیقی اس کو کہا جاتا ہے جو تحقق اور تعقل دونوں میں غیر کی محتاج نہ ہو) اور بعض صفات اضافیہ ہیں جیسے خلق (صفت اضافی اس کو کہتے ہیں جو تحقق اور تعقل میں غیر کی محتاج ہو) پھر بعض ایجابی اور بعض سلبی : جیسے کہ تجرد عن المادہ۔ یہاں تک صفات کا تنوع وتکثر ثابت ہو گیا۔ باقی وہ ذاتیہ کس طرح ہیں؟ وہ یوں کہ مثلاً بعض صفات کا لحوق ذات باری کو یا تو بواسطہ جزء کے ہوگا یہ بھی غلط ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کا کوئی جزء نہیں لأنه بسيط ؟ یا اس کا لحوق بوجہ امر مبائن کے ہوگا اس شق کو ماتن نے بیان نہیں کیا بہر کیف یہ بھی باطل ہے اس سے استکمال من الغیر لازم آئے گا، یا بواسطہ صفت اخری کے لحوق ہوگا، پھر اس کا دوسری صفت کے واسطہ سے علی ہذا القیاس یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ تسلسل فی المبادی (صفات) کو مستلزم ہے، یا اس کا لحوق ذات کی وجہ سے ہوگا فہو المطلوب ۔اسی طرح دوسری نوع کی صفات کے اندر یہی احتمال چلیں گے جو کہ باطل ہیں ۔ لامحالہ کہنا پڑے گا ان کا لحوق بھی ذات کی وجہ سے ہے یا صفت کی وجہ سے لیکن اس کی انتہاء ذات پر ہو تو اس طرح اعراض ذاتیہ متنوعہ ثابت ہو گئے۔

قال الشارح : " فإن قيل : يجوز أن ينتهي إلى العرض الذاتي الأول ، فلا يلزم تعدد الأعراض الذاتيه ، ولو سلم فاللازم تعدد ها .وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم. قلنا :اللاحق بواسطة العرض الذاتي الأول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعدده في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات إنما هو باختلاف المحال " .

تشریح:

سوال یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس صفت کی انتہاء ذات پر نہ ہو بلکہ عرض ذاتی اول پر ہو لہذا تعدد ثابت نہ ہوگا، کیونکہ عرض ذاتی اول ایک ہے۔ اگر تعدد تسلیم کر بھی لیں تو بھی تنوع نہیں یعنی مختلف بحسب النوع نہیں۔ جواب یہ ہے کہ جب بواسطہ عرض ذاتی اول کے عارض ہے تو یہ بھی عرض ذاتی ہوگا کیونکہ جو مساوی کے واسطہ سے ذات کو لاحق ہو وہ بھی مساوی کی طرح ذاتی ہوتا ہے۔ جب مختلف قسم کے اعراض ایک محل میں ثابت ہونگے تو لامحالہ متنوع بھی ہوں گے کیونکہ ایک محل میں مختلف اشخاص نہیں ہو سکتے، تشخص محل کے اختلاف سے ثابت ہوتا ہے ایک محل میں موجود ہونے سے مختلف انواع ثابت ہونگے، جیسا کہ زید کے ذہن میں کئی علوم ہیں یہ انواع ہوں گے کیونکہ محل ایک ہے۔ زید، عمر، بکر کے ذہنوں میں جو علوم موجود ہیں وہ اشخاص ہوں گے کیونکہ محل مختلف ہیں۔

قال الشارح ": قوله "ولأنه يلزم" عطف على مضمون الكلام السابق أى : وإن كان لغيره فهو باطل لأنه يستلزم استكمال الواحد الحقيقى فى صفاته بالغير، وهو محال لأنه يوجب النقصان فى ذاته والاحتياج فى كما لاته . وفيه نظر ؛ لأنه إن اريد الاستكمال بالأمر المنفصل فظاهر أنه غير لازم ، لجواز أن يكون لحوق البعض الآخر لصفة وإن أريد أعم من المنفصل ، والصفة ، فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات إلى بعض يوجب النقصان فى الذات كيف والخلق يتوقف على العلم، والقدرة ، والإرادة ويمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا ، وما سبق مختصابما يكون غير منفصل فيتم بمجموعها المطلوب أعنى إثبات عرض ذاتى آخر" .

تشریح:

ترکیب بتلانا چاہتے ہیں کہ "لأنه يلزم" کا عطف کلام سابق کے مضمون پر ہے یعنی صفت کا لحوق اگر غیر کی وجہ سے ہے ایک تو تسلسل لازم آئے گا دوسرا استکمال باری من الغیر لازم آئے گا جو کہ محال ہے کیونکہ اس سے نقص فی الذات لازم آتا ہے اور احتیاج فی الکمال لازم آتا ہے۔

وفيه نظر ...إلخ: سے اعتراض ہے کہ اگر استکمال بالغیر میں غیر سے مراد امر منفصل لیتے ہو تو وہ ضروری نہیں ہوسکتا ہے کہ صفت کے لحوق سے واسطہ ہو اور اگر غیر سے مراد عام ہو جو منفصل کو بھی شامل ہو

اور صفت کو بھی تو پھر ہم نقص تسلیم نہیں کرتے کیونکہ بعض صفات بعض کی طرف محتاج ہوں گی، مثلاً خلق، علم ،قدرت اور ارادہ پر موقوف ہے۔

"یمکن ... إلخ" سے جواب دیتے ہیں کہ یہاں غیر سے مراد امر منفصل ہے جس کی وجہ سے استکمال من الغیر کی خرابی لازم آتی ہے جبکہ ما قبل میں غیر سے مراد صفت ہے جس سے تسلسل فی المبادی کی خرابی لازم آتی تھی۔ تسلسل فی الصفات کو ختم کرنے کے لیے ذات تک انتہاء ضروری ہے تو اس طرح دونوں کے مجموعہ سے مطلوب یعنی عرض ذاتی کا ثبوت ہو گیا۔

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد و آله و أصحابه أجمعين .

تمت بالخير